Orbis Biblicus et Orientalis 286

Thomas Römer/Bertrand Dufour/
Fabian Pfitzmann/Christoph Uehlinger (éds.)

Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires

Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, actes de colloques et volumes collectifs couvrant différents domaines de l'étude du Proche-Orient ancien: sciences bibliques (Bible hébraïque et Septante), égyptologie, assyriologie, archéologie, iconographie et histoire des religions. Les directeurs de la collection ainsi que les institutions partenaires en assurent l'orientation pluri- et interdisciplinaire et se portent garants de la qualité académique. La collection est diffusée, abonnée en souscription et lue sur tous les continents.
Les demandes de publications peuvent être adressées à un membre du comité éditorial. Le comité examinera le manuscrit et peut le soumettre à une évaluation indépendante par un ou plusieurs pairs.

Les données digitales des manuscrits publiés sont déposées sur le serveur Open Access de l'Université de Zurich (www.zora.uzh.ch), d'où elles peuvent être téléchargées sans frais après une période de blocage de 24 mois suivant la publication.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien
Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines et sociales et du Collège de France.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

ISBN: 978-3-7278-1815-8 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54411-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

LA FIGURE DE L'ANGE RÉVÉLATEUR – À QUOI BON ?

Christoph Uehlinger, Université de Zurich

RÉSUMÉ

L'article suit une figure angélique spécifique et bien connue, souvent identifiée par le nom de Gabriel/Ǧibrīl mais désignée ici par sa fonction d'« ange révélateur », de ses mentions bibliques et para-bibliques jusqu'à la sourate 2 du Coran. L'étude de ce personnage est complétée par celle d'une figure qui a joué un rôle semblable dans un contexte différent, à savoir le « pair » ou « jumeau » de Mani. La comparaison suggère que de telles figures servent à cautionner un savoir religieux nouveau, exposé à la contestation, en fondant sa légitimité supérieure sur une révélation autorisée.

1. PRÉLIMINAIRES : CADRES DISCIPLINAIRES, DÉMARCHES COMPARATISTES

La thématique de ce colloque peut s'aborder de manière différente selon l'orientation disciplinaire et l'appartenance institutionnelle d'un chercheur : ce qui semble n'être qu'un truisme se vérifie concrètement lors d'un échange pluridisciplinaire qui réunit, outre des assyriologues et des biblistes, quelques historien(ne)s d'autres traditions et même un comparatiste (c'est ainsi que je situerais ma propre contribution). Parmi les défis de la démarche comparatiste, mentionnons celui d'articuler le propos entre un plan typologique, plus ou moins abstrait (voire strictement théorique si l'on pense aux *Idealtypen* d'un Max Weber), et le plan historique, forcément concret et contextualisé. Ne doit-on comparer que ce qui est relié par l'histoire ? Je pense que non et peux concevoir la comparaison entre objets n'entretenant aucun lien historique les uns avec les autres (des faits de civilisation chinois, indiens, méditerranéens antiques et mésoaméricains, par exemple), mais ce ne sera pas mon propos ici. Ceci dit, les documents que j'évoquerai dans cette contribution n'ont en commun qu'une provenance générale d'Asie occidentale, de la Mésopotamie, du Levant ou de la péninsule arabe[1]. Certains sont issus d'une même aire culturelle, d'une même tradition, d'autres non. Or, ces concepts d'« aire », de « culture » ou de « civilisation », de « tradition » (sans parler de « religion ») sont trompeurs lorsqu'ils suggèrent des entités aux limites bien définies ou frontières

---

[1] Dans la section 6 abordant la tradition manichéenne, les documents cités proviennent d'une aire géographique plus vaste encore.

fermées. Bien souvent ils sont attribués de manière arbitraire et tendent à réifier des unités « culturelles » (*Kulturkreise*) qui ne correspondent pas forcément aux unités d'organisation sociale et aux échanges interrégionaux ou « interculturels » attestés dans la documentation historique. Le regroupement des données en « traditions » est encore plus problématique lorsqu'il se fonde sur l'appartenance ou non d'un document à un corpus littéraire, tel qu'une Bible (laquelle ?[2]) ou le Coran. En quoi un Israël historique (entité sociale historique aux contours distinctifs) et un Israël « biblique » (représentation littéraire avant tout) sont-ils contigus ?[3] Aussi nos classifications des religions en différentes « traditions » ne reflètent-elles souvent que des conventions commodes qui demandent à être questionnées et parfois recomposées : pourquoi en effet ne pas considérer la littérature biblique (du moins dans ses composantes plus anciennes, notamment « vétérotestamentaires ») avant tout comme une composante parmi d'autres d'un patrimoine proche-oriental ancien ? Pourquoi considérer certains écrits « néotestamentaires » comme plus « chrétiens » que « juifs » ? La taxonomie tripartite « judaïsme – christianisme – paganisme » n'occulte-t-elle pas plus qu'elle éclaire ?[4] Pourquoi séparer la littérature « manichéenne » de celle dite « chrétienne », alors que Mani se considérait « Apôtre de Jésus-Christ » ?[5] Pourquoi ne pas considérer le Coran non seulement comme le corpus littéraire fondateur d'une « nouvelle religion », mais également comme une nouvelle branche[6] d'un ensemble généalogique fait depuis longtemps de différenciations, de redéfinitions et de dissolutions

---

[2] Rappelons la diversité de canons bibliques, notamment « chrétiens », selon les différentes traditions linguistiques et confessionnelles, diversité que les singuliers « Bible » et « biblique » ont tendance à occulter.

[3] Sur la distinction entre un « Israël biblique » et les entités socio-politiques historiques (au pluriel !) dénommées « Israël », cf. R. G. KRATZ, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, Tübingen 2013.

[4] Cf. N. BELAYCHE et S. C. MIMOUNI (éds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain : « paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, CRÉJ 47, Louvain 2009. Outre des études spécialisées, ce volume offre aussi une réflexion épistémologique intéressante, notamment dans la contribution de I. ULLERN-WEITE, « Oblique philosophique sur la compilation comparative. L'interdisciplinarité et l'orientation de l'histoire par la sociologie », p. 473-484. Cf. également É. REBILLARD et J. RÜPKE (éds.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, CUA Studies in Early Christianity, Washington, D.C. 2015, notamment les contributions de J. BEDUHN (« Am I a Christian? The Individual at the Manichaean-Christian Interface », p. 31-53) et d'É. REBILLARD (« Late Antique Limits of Christianness: North Africa in the Age of Augustine », p. 293-318).

[5] L'historien des religions aurait tort de se laisser dicter sa propre taxonomie par des classifications religieuses dont l'objet est précisément de distinguer sans équivoque entre le vrai (ou orthodoxe) et le faux (l'hétérodoxe, l'hérésie, l'idolâtrie, etc.). Si ces classifications sont un *objet* d'analyse important, elles ne sauraient lui fournir les catégories explicatives.

[6] Pas plus que les langues, les religions ne forment un arbre – la métaphore remonte au moins jusqu'à Paul mais n'a pas été adoptée par toutes les « branches » concernées ; notion émique, elle a son histoire propre et n'est ici utilisée que par convenance. De nos jours, on a tendance à favoriser les notions de « rhizome » (également tirée de la botanique) ou de « réseau » (*network, web*).

d'unités et d'identités communautaires, comme une branche issue d'un héritage partagé et éclaté dont il propose une interprétation nouvelle – ni plus, ni moins ? Ce sont des questions de ce genre qui m'amènent à placer mon enquête dans une perspective de longue ou moyenne durée, mêlant *Traditionsgeschichte* et comparatisme.

Si les délimitations entre cultures, traditions ou encore « religions » ne sont peut-être pas complètement arbitraires, elles n'ont qu'une valeur et une signification relatives. Cela vaut, *a fortiori*, des limites entre disciplines qui après tout ne font que définir des tribus et des territoires[7] dans un cadre institutionnel spécifique, des communautés de discours privilégiant leurs proches tout en définissant leurs autres, sur la base de pratiques et de savoir-faire distinctifs (philologiques, p. ex.). Un chercheur peut prendre conscience des effets que produisent les frontières disciplinaires, parfois facultaires, sur nos discours académiques lorsque des circonstances l'amènent, comme cela a été mon cas, à changer non seulement d'institution mais aussi de discipline et donc de communauté d'étudiants et de collègues, de réseau scientifique et de cadre de discours. De bibliste et théologien qui s'était intéressé (trop, pensaient certains) à l'ensemble des sociétés proche-orientales antiques dont Israël et Juda faisaient partie, je devenais « historien des religions », profession aux contours floues mais dont l'horizon de curiosité (sinon de compétence) ne peut s'arrêter aux frontières arbitraires d'une région, fût-ce le « (Proche-) Orient », ni à celles, tout aussi fortuites, d'un canon, biblique ou autre, définis par des institutions et des autorités religieuses contingentes. Passer d'un métier à l'autre a non seulement été un exercice intellectuel exigeant et parfois périlleux ; cela m'a surtout amené à me trouver dans un état de déséquilibre quasi permanent et de décentrage de connaissances que je croyais, certes toujours perfectibles, mais relativement assurées. L'exercice m'a appris à ne pas me fier à l'illusion d'universalité ni du cadre conceptuel hérité, ni du cadre social et institutionnel dans lequel on me l'avait transmis ; de considérer toute notion de sens comme radicalement contingente, tributaire d'un contexte historique, culturel, social et institutionnel particulier ; et donc d'aborder tout sujet d'enquête avec une triple focale : celle portée sur des textes ou d'autres vestiges du passé d'une part, que l'historien cherchera toujours à comprendre à partir de leurs contextes propres ; celle portée par l'exercice de comparaison, dont un défi majeur est de ne pas négliger ni relativiser la contextualité des objets comparés ; enfin celle qui n'oublie pas d'envisager de manière critique les cadres, épistémologique et théorique, institutionnel et disciplinaire, qui conditionnent chacune de nos enquêtes scientifiques.

Si l'explication historique d'un phénomène nécessite une intime connaissance de ses contextes, l'approche comparatiste permet de prendre un peu de recul par rapport à l'objet d'étude ou d'observation et, dans le cas de textes anciens, de ne pas devenir tributaire de l'appareil conceptuel de ses sources – l'analyse doit viser au-delà de la paraphrase. Par ailleurs, il peut être utile de parfois dépasser les limitations convenues que les disciplines réunies dans ce colloque imposent généralement à leur travail. Cela

---

7 Cf. T. BECHER et P. R. TROWLER, *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Cultures of Disciplines*, Buckingham 2001².

produira forcément des observations un peu plus « grossières » comparées à des analyses microscopiques dont je ne conteste nullement la légitimité. Mais le regard comparatiste opérant dans la *longue* et moyenne *durée* peut être utile à sa manière s'il nous rend attentif à des continuités, et à des transformations, qui pourraient échapper à l'étude d'un seul document individuel ou à l'examen d'un thème avec une focale plus restreinte.

2. DÉFINIR L'OBJET DE L'ÉTUDE : L'« ANGE RÉVÉLATEUR »

La catégorie d'êtres que nous désignons comme « anges » représente dans l'Antiquité proche-orientale (ancienne ou tardive) un ensemble multiforme d'individus ou de groupes anonymes imaginaires, à la fois associés et subordonnés à l'autorité des dieux[8]. Cet ensemble peut être plus ou moins différencié et stratifié selon les contextes et leurs besoins, qu'ils soient de pratique ou d'imagination ; si l'on distingue différents types d'anges, leur caractéristique commune est souvent l'appartenance à une sorte d'économie de service calquée sur le modèle d'un palais royal. Comme les palais des rois pouvaient être plus ou moins différenciés selon les moyens et les circonstances, l'économie des anges l'est aussi : on peut y distinguer *grosso modo* des fonctions d'entretien et de cérémonial (de l'acclamation au divertissement), d'administration et de gestion (du conseil[9] aux relations extérieures, y compris la messagerie), ainsi que d'éventuels fonctions politiques[10] ou militaires.

Parmi les caractéristiques définissant un ange, celle d'opérer à la fois dans la sphère des dieux et le monde des hommes, de fonctionner comme messager ou intermédiaire entre les deux mondes est souvent considérée comme primordiale et essentielle, ne serait-ce que pour des raisons étymologiques (hébr. *mal'ak̠*, gr. *angelos* désignant d'abord des messagers)[11]. Or

[8] Sur le concept liminal d'« ange » et les enjeux de son application au-delà des traditions juive, chrétiennes et islamiques, cf. G. AHN, « Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerwesen », in G. AHN et M. DIETRICH (éds.), *Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen*, FARG 29, Münster 1997, p. 1-48. Sur l'étonnant retour des anges dans les croyances populaires contemporaines, cf. T. WALTER, « Angels not souls: popular religion in the online mourning for British celebrity Jade Goody », *Religion* 41, 2011, p. 29-51 (un exemple parmi des dizaines d'études comparables) ; ou le surprenant lien fait entre anges et êtres extraterrestres par D. A. WEINTRAUB, *Religions and Extraterrestrial Life. How Will We Deal With It?*, Springer Praxis Books, Popular Astronomy, New York 2014.

[9] E. WHITE, *Yahweh's Council. Its Structure and Membership*, FAT II/65, Tübingen 2014 ; A. MERMELSTEIN et SH. E. HOLTZ (éds.), *The Divine Courtroom in Comparative Perspective*, BIS 132, Leiden 2014.

[10] Cf. les anges préposés aux différentes « nations », successeurs des « fils de(s) dieu(x) » (*bᵉnê ʾᵉlohîm*) mentionnés notamment en Dt 32,8 dans sa version pré-massorétique.

[11] Cf. M. MACH, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, TSAJ 34, Tübingen 1992 ; F. V. REITERER, T. NICKLAS et K. SCHÖPFLIN (éds.), *Angels: The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception*, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook, Berlin/New York 2007 ; R. H. CLINE, *Ancient An-*

on a pu imaginer des anges qui ne quittent jamais la présence de(s) dieu(x) ; l'appartenance des anges au monde divin est donc plus constitutive de leur statut que leur capacité d'apparaître et/ou d'intervenir parmi les humains ou leur fonction de messager.

Précisons que, si les deux sphères, divine et humaine, sont distantes, nous aurions tort de les considérer d'emblée comme strictement séparées l'une de l'autre, voire de nature entièrement différente : « immanence » et « transcendance » sont des concepts relativement tardifs, peu adaptés à la vision du réel qu'avaient les hommes et les femmes du Proche-Orient ancien.

Les traités d'histoire des religions conçoivent en général l'histoire proche-orientale et occidentale des anges comme une histoire de prolifération et de différenciation : des époques révolues aux époques plus récentes, les anges auraient gagné en nombre et en rôles spécifiques et de plus en plus différenciés. Quant aux anges assignés spécialement à la communication divine, ils auraient eux aussi suivi une évolution : d'intermédiaires optionnels, puis intermédiaires par défaut, ils seraient devenus des intervenants quasi obligatoires au fur et à mesure que les domaines des humains et de(s) dieu(x) venaient à s'éloigner l'un de l'autre – jusqu'à être considérés comme étant de nature catégoriquement distincte. S'il est vrai en théorie que le besoin d'intermédiaire(s) qualifiés augmente dans la mesure que le(s) dieu(x) et le divin s'éloignent dans l'espace ou dans l'imaginaire, la diversité des croyances n'a sans doute pas suivi une évolution aussi linéaire.

Dans ce qui suit, je m'intéresserai à un type particulier d'ange, celui dont la fonction était non seulement de rencontrer un être humain pour l'éclairer sur sa situation immédiate, de transmettre un message occasionnel et circonstancié, mais de révéler à des humains un savoir nouveau, de qualité fondamentalement nouvelle – une nouvelle vérité, en quelque sorte. Ce personnage que j'appellerai l'« ange révélateur » apparaît comme une instance intimement liée, sinon nécessaire, au processus de révélation. Ma contribution poursuivra un double objectif : d'une part, je souhaite démontrer, en me référant à un choix de textes que j'espère significatif, que ce genre d'ange apparaît de manière suffisamment consistante dans des documents de traditions différentes que l'on puisse réellement en déduire un *rôle-type* particulier (à comprendre dans le sens d'un *Idealtypus*) ; d'autre part, je voudrais répondre à la question de la *fonction* que cette figure d'ange remplit dans la communication religieuse. Dans la mesure où rien dans l'imaginaire religieux ne doit être considéré comme *a priori* obligatoire, il est légitime de demander à quoi la mobilisation d'une telle figure pouvait bien servir – d'où la question titre un peu désinvolte : « à quoi bon ? ».

gels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire, Religions in the Graeco-Roman World 172, Leiden 2011.

3. Anges et prophètes – ange interprète – « ange révélateur »

À la différence des anges, les prophètes et autres médiums humains sont des personnages terrestres qui, en rêve ou en vision, peuvent « théoriquement » se transporter dans le domaine de(s) dieu(x). Leur affectation et leur localisation premières est donc opposée à celles des anges. Cela dit, anges et prophètes jouent tous les deux un rôle d'intermédiaire ou de messager et fonctionnent souvent de manière similaire au service de la communication entre les deux sphères. On a ainsi pu envisager, nous allons le voir, leur *collaboration* : c'est une situation particulièrement intéressante, redondante en quelque sorte du point de vue fonctionnel mais non dénuée de sens dans une logique de communication à distance qui, entre dieu(x) et hommes, opère par étapes et par paliers.

Attesté aussi bien à Mari que dans la Bible hébraïque (entre autres), le mode de communication de la prophétie « classique » est bien connu : le prophète ou voyant est transporté vers la cour divine, où il assiste aux délibérations du conseil des dieux en présence de la divinité principale[12]. Ce concept est relativisé, p. ex. en Nb 12,6-8 où Yahvé opère une distinction entre les prophètes, auxquels sont accordés des visions et des rêves, et Moïse (figure tutélaire de la Torah) avec qui Yahvé dit communiquer de façon priviligiée : face à face et quasi bouche à bouche, sans autre intermédiaire ni médiation qui pourrait altérer ou occulter la parole (c'est-à-dire la transmission de la volonté divine). Nb 12 établit une hiérarchie entre différents types de médiation, indirecte et directe : au premier degré, le texte vise à subordonner sinon disqualifier Miryam et Aaron par rapport à Moïse ; au deuxième degré, l'enjeu politique de Nb 12 est d'établir une hiérarchie, dans la province postexilique de Yehud, entre les administrateurs de la Torah et la prophétie (de subordonner le charisme à l'institution, en quelque sorte) ; plus tard, le texte a pu être lu, à un troisième niveau, comme la légitimation du statut supérieur de la Torah par rapport au corpus prophétique biblique[13].

[12] M. Nissinen (éd.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*, SBL Symposium Series 13, Atlanta, GA 2000 ; M. Köckert et M. Nissinen (éd.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, FRLANT 201, Göttingen 2003 ; R. P. Gordon et H. M. Barstad (éds.), *"Thus Speaks Ishtar of Arbela." Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, IN 2013 ; M. Weippert, *Götterwort in Menschenmund. Studien zur Prophetie in Assyrien, Israel und Juda*, FRLANT 252, Göttingen 2014.

[13] Cf. Ch. Uehlinger, « "Hat Yhwh denn wirklich nur mit Mose geredet?" Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie, am Beispiel von Num 12 », *BZ* 44, 2003, p. 230-259. D. Lambert, « How the "Torah of Moses" Became Revelation », *JSJ* 47, 2016, p. 22-54, pense que le statut de révélation n'aurait été attribué à la Torah qu'à partir du 2e s. av. n. è., dans un contexte apocalyptique et un milieu proche du livre des Jubilés (cf. *infra*, section 5.1). Tout dépend évidemment du sens que l'on veut donner à la notion de « révélation ». Il est vrai que Nb 12 (texte auquel Lambert ne fait pas référence) n'envisage pas explicitement l'idée d'un *livre* dicté mot à mot, mais néanmoins celle d'une communication immédiate de qualité supérieure.

À l'arrière-plan de l'argument se trouve posée la question plus générale de la crédibilité et de la fiabilité du prophète messager et intermédiaire : comment savoir si une parole prophétique, souvent présentée comme une parole de Yahvé, est réellement une parole d'autorité suprême ? Répondant à cette question, les visions de Yahvé que rapportent certains textes prophétiques (1 R 22, Is 6, Ez 1…) servent un évident but de légitimation et d'autorisation, prétendant que le prophète avait réellement rencontré Yahvé, l'avait quasiment frôlé au risque de sa vie. Le propos se transforme lorsque le modèle de la rencontre immédiate perd de sa plausibilité : de même qu'il eût été impensable qu'un quelconque émissaire judéen rencontre le roi perse en personne, on envisage l'option d'une communication déléguée, c'est-à-dire entre subordonnés autorisés de part et d'autre du rideau imaginaire séparant le monde divin de celui des humains. Ange et prophète se rencontrent dès lors à mi-chemin et on assiste en quelque sorte à un *dédoublement* de l'instance de médiation.

La figure de l'« ange interprète » (*angelus interpres*) dans le livre de Zacharie occupe à ce propos une position charnière[14]. Za 1,8–6,8 forment un cycle de 7 + 1 visions[15]. Cinq visions (dans l'ordre : un cavalier et des chevaux, des cornes, un bâtisseur avec un cordeau à mesurer, un rouleau volant, enfin des chars) sont souvent considérées comme originelles, augmentées dans un deuxième temps de deux autres visions (un chandelier, une femme dans un récipient) puis de la section concernant la réhabilitation du grand-prêtre Josué. Dans la première vision, le prophète voit d'abord « un homme monté sur un cheval roux » (*ʾîš roḵeb ʿal-sûs*, 1,8), à qui il donnera le titre de « mon seigneur » (*ʾ^{a}donî*, v. 9a). Ce même personnage[16] est ensuite désigné par le prophète-narrateur comme « l'ange/le messager qui me parlait »[17] (*ha = malʾāḵ ha = dober bî*, v. 9b), puis « l'ange de Yahvé » (*malʾāḵ*

[14] Cf. E. W. CONRAD, « The End of Prophecy and the Appearance of Angels/Messengers in the Book of the Twelve », *JSOT* 73, 1997, p. 65-79 ; K. SCHÖPFLIN, « God's Interpreter: The Interpreting Angel in Post-Exilic Visions of the Old Testament », in REITERER *et al.* (éds.), *op. cit.* (n. 11), p. 189-203.

[15] Je ne renvoie à mon ancienne étude que pour signaler d'où je viens : CH. UEHLINGER, « *Figurative Policy*, Propaganda und Prophetie », in J. A. EMERTON (éd.), *Congress Volume Cambridge 1995*, SVT 66, Leiden 1997, p. 297-349. Pour des recherches plus récentes, cf. L.-S. TIEMEYER, *Zechariah and His Visions. An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report*, LHBOTS 605, London 2014 ; L.-S. TIEMEYER, « YHWH, the Divine Beings, and Zechariah 1–6 », in N. MACDONALD et K. BROWN (éds.), *Monotheism in Late Prophecy and Early Apocalyptic Literature. Studies of the Sofja Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism, III*, FAT II/72, Tübingen 2014, p. 73-101 ; L.-S. TIEMEYER, *Zechariah's Vision Report and Its Earliest Interpreters. A Redaction-Critical Study of Zechariah 1–8*, LHBOTS 626, London 2016 (avec toute la bibliographie nécessaire).

[16] Des commentateurs qui envisagent une croissance successive des visions individuelles et du cycle tendent à différencier plusieurs personnages ; pour ce qui est du texte reçu, il est préférable de ne pas multiplier le personnel de la vision. Cf. TIEMEYER, *op. cit.* (n. 15, 2014), p. 66-70, qui distingue trois niveaux de narration (I le narrateur, II le dialogue entre le prophète et l'ange, III le monde vu en vision), chaque niveau utilisant ses propres termes.

[17] Selon la traduction la plus courante ; la phrase pourrait aussi se traduire « l'ange qui parlait par moi », cf. les commentaires *ad loc.*

Yhwh, v. 11a). Au fur et à mesure du développement du cycle, la locution « l'ange/le messager qui me parlait » devient la norme (1,13s. ; 2,2.7 ; 4,1. 4s. ; 5,5.10 ; 6,4) et établit cet ange particulier dans une fonction précise, celle de l'herméneute qui explique au prophète le sens de ses représentations visionnaires. L'objet du cycle des visions de Zacharie est l'interprétation prophétique de l'histoire, qui selon le cycle est en train de pivoter : après un temps marqué par la colère divine, suivra un temps de pitié et de réhabilitation de Jérusalem. Ce retournement est expliqué d'une part par le calme revenu parmi les nations, d'autre part par l'interprétation des images visionnaires. Ces dernières, bien ancrées dans l'imaginaire de l'époque perse, font penser qu'une sorte de « nouvel ordre mondial » est en train d'être établi par Yahvé. Quant à l'ange interprète, qui souligne en 2,12 que Yahvé l'a envoyé « avec autorité » (*ʾaḥar kāḇôd šᵉlāḥanî*)[18], il représente lui-même une sorte de pivot typologique dans l'ordre ou la taxonomie des anges : l'ange interprète occupe en effet une position et une fonction à mi-chemin entre le messager traditionnel et l'« ange révélateur » de type apocalyptique dont nous parlerons plus loin. Cette position intermédiaire est un indice parmi d'autres qui placent le livre de Zacharie au seuil entre la prophétie et l'apocalyptique.

Ce personnage est mieux compris si l'on envisage ses antécédents (pour ainsi dire, sa préhistoire) et ses suites (son histoire ultérieure). Pour la première, référons-nous au poème babylonien *Ludlul bēl nēmeqi*[19]. Le principal protagoniste de ce poème est un homme subissant une profonde crise existentielle, crise à laquelle il essaie de répondre par tous les moyens que les experts en rituels pouvaient envisager à l'époque. Or, ce ne sont pas ces rituels qui le sauveront de ses tribulations. Le rétablissement lui sera en effet accordé par le dieu Marduk lui-même. Ce dernier fait connaître l'heureux retournement par le biais de messagers apparaissant à l'homme souffrant durant des rêves nocturnes (tablette III). Morale de l'histoire : plutôt que de chercher son salut dans toutes sortes d'opérations traditionnelles que le texte désigne comme inefficaces, il faut mettre sa confiance en Marduk lui-même. Lu sous l'angle du savoir religieux, le poème oppose à un savoir et à des traitements convenus (pour simplifier : ritualistes et faisant intervenir des instances subalternes) une approche nouvelle, à savoir l'invocation du dieu suprême et la capacité supérieure d'intervention de ce dernier. Au lieu de chercher son bien-être auprès d'un dieu personnel, familial ou spécialisé, l'homme en crise ferait mieux de s'adresser directement à Marduk lui-même. Cette approche peut nous paraître logique (encore qu'il n'est pas courant, dans des sociétés pourtant démocratiques, qu'un *quidam* s'adresse directement au chef de l'État), mais tel n'était sans doute pas le cas pour les anciens. *Ludlul* promeut une approche tout à fait inouïe et novatrice pour son temps, qui semble avoir eu besoin d'une légitimation exceptionnelle. C'est pour cette raison que le texte fait appel au songe, canal de communication

[18] La TOB traduit *ad sensum* ; « après (la) gloire Il m'a envoyé » serait la traduction littérale. Cf. les commentaires *ad loc.*

[19] A. ANNUS et A. LENZI, *Ludlul Bēl Nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, SAACT 7, Helsinki 2010 ; T. OSHIMA, *Babylonian Poems of Righteous Sufferers. Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy*, ORA 14, Tübingen 2014.

« hors du commun » qui court-circuite le savoir conventionnel, et aux figures quasi-angéliques que le souffrant voit dans son rêve. D'un autre ordre que les thérapeutes consultés auparavant, ce sont des figures autorisées dont l'assurance du message est fondée sur leur délégation par le dieu suprême. Tout comme le poème dans son ensemble, elles servent le propos d'une « propagande mardukienne » censée dépasser les us et coutumes de la religion habituelle pour offrir à l'homme éduqué un savoir religieux plus efficace et de qualité supérieure. En forçant un peu le trait, on pourrait dire qu'elles servent à introduire un « nouveau paradigme religieux »[20].

Quant à la post-histoire de l'ange interprète, elle est précisément à chercher du côté de la figure de l'« ange révélateur » et de l'apocalyptique. Le représentant le plus connu de ce type d'ange est sans doute l'ange *Gabriel*. Les attestations dans le livre de Daniel (8,15ss. ; 9,20ss.) montrent clairement que la figure de Gabriel est une concrétisation de l'ange interprète de Zacharie, notamment lorsqu'une voix lui ordonne : « Gabriel, *fais comprendre* (*hāḇēn*) la vision à celui-ci (i. e. Daniel, le visionnaire) ! ». L'ange agit en fonction : « *Comprends* (*hāḇēn*), fils d'homme », dit-il au visionnaire, « car la vision est pour le temps de la fin » (8,17). L'origine divine de cet ange est par ailleurs soulignée par la réaction du visionnaire, qui tombe en léthargie et à terre ; c'est donc bel et bien une hiérophanie. L'ange touche alors le visionnaire, le remet debout et lui dit : « Voici que je vais *te faire connaître* (*hinn^{e}nî môdî^{ca}ḵā*) ce qui arrivera au terme de la colère » (v. 19). Après avoir fourni son explication, l'ange conclut : « Quant à la vision des soirs et des matins telle qu'elle a été dite, c'est la vérité (*'^{è}mèt hûʾ*). Pour toi, garde secrète la vision, car elle se rapporte à des jours lointains » (v. 26). Il y a là une tension intéressante entre la prétention à la *vérité* du nouveau savoir et son caractère *secret*[21].

Au ch. 9, l'ange intervient une deuxième fois auprès de Daniel ; le fait qu'il arrive en vol rapide au moment de l'oblation du soir confère à cette scène un aspect de visualité dramatique supplémentaire. Encore une fois, le rôle de l'ange est d'*instruire* le visionnaire ou, comme il dit lui-même, de lui « conférer l'intelligence » (*haśkîl^{e}ḵā bînâ* ; v. 22). Le propos qui suit se lit presque comme un protocole de communication : « Au début de tes supplications a surgi une parole et je suis venu te l'annoncer, car tu es l'homme des prédilections ! *Comprends* la parole et *aie l'intelligence* (lors) de la vision (*hāḇēn ba=marʾèh*) ! » (v. 23) On saisit d'emblée que ce protocole sert non seulement à décoder, interpréter et comprendre le savoir nouveau (transmis, soulignons-le, en paroles *et* en vision : la hiérarchie établie par Nb 12,6-8 est ici clairement relativisée, voire annulée) mais aussi d'en

---

[20] Cette paraphrase et l'interprétation trop brève s'appuient sur une étude antérieure : cf. CH. UEHLINGER, « Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte », in TH. KRÜGER *et al.* (éds.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*, AThANT 88, Zürich 2007, p. 97-163.

[21] A. LENZI, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, SAAS 19, Helsinki 2007 ; cf. K. STEVENS, « Secrets in the Library: Protected Knowledge and Professional Identity in Late Babylonian Uruk », *Iraq* 75, 2013, p. 211-254.

souligner l'origine divine et l'autorité, qui à son tour conférera une certaine aura au visionnaire et à l'écrit dont il est le protagoniste.

4. INTERPRÉTATIONS DE LA FIGURE DE L'« ANGE RÉVÉLATEUR »

L'apparition de cette figure nouvelle dans le répertoire angélotypique du Proche-Orient ancien peut être interprétée de différentes manières, selon la perspective disciplinaire ou le genre de question à laquelle on veut répondre. L'interprétation *théologique* soulignera les aspects de distianciation ou de différence catégoriale entre les hommes et la divinité, voire de transcendance d'un « Dieu » tout autre. Dans cette perspective, un savoir de nature divine a forcément besoin d'être traduit et transmis en langage des hommes ; il doit ensuite être interprété en des termes qui permettent à des humains de comprendre et de s'approprier le message pour en tirer les conclusions adéquates en termes de foi et de pratique. C'est une logique *herméneutique* qui préside à ce type d'interprétation, qui ne met pas en doute le dispositif d'ensemble et les présupposés épistémologiques qui gouvernent ces textes.

L'historien des religions n'envisage la dimension divine ou théologique d'un tel processus de communication que sous l'aspect de l'imaginaire humain et de la fonction sociale du dispositif : il ne saurait parler ni de « Dieu » ni des anges autrement qu'en termes de concepts humains dont l'origine et les significations sont à comprendre à partir du contexte historique et socio-culturel de ceux et celles qui les ont imaginés et employés. Au contraire du théologien dont l'ambition doit *in fine* être celle d'expliquer pourquoi et comment « Dieu » se fait connaître aux humains, l'historien des religions interroge ses sources uniquement pour comprendre pourquoi des sociétés et des traditions se sont donné tant de mal à imaginer des processus de communication à partir de référents divins imaginés, donc virtuels, et comment elles ont traduit la communication virtuelle ainsi imaginée en processus concrets de médiation humaine – que ce soit via des dispositifs rituels ou en privilégiant certains médias comme des écritures considérées sacrées. Pour l'historien des religions, l'invention de l'« ange révélateur » signale d'une part que les auteurs de cette figure devaient avoir une certaine réserve à l'égard de la compétence divinatoire des médiums traditionnels : imaginer un « ange révélateur » revient en effet à ne pas concevoir qu'un homme, fût-il prophète, puisse obtenir par lui-même ou directement de Dieu le savoir d'origine divin[22]. Sur le plan épistémologique, d'autre part, la figure de l'« ange révélateur » implique des degrés de savoirs religieux (avec le savoir divin au sommet de la pyramide) et de transmetteurs, mais aussi l'idée d'une communication ciblée de la part de la divinité : on dit de(s) dieu(x) qu'ils choisissent certains humains privilé-

[22] Peut-être est-ce une raison pour laquelle le Coran ne mobilise l'« ange interprète » qu'avec précaution (cf. *infra*, section 5.4) ?

giés (un prophète, la Vierge Marie, un apôtre, les adeptes d'un certain courant religieux…) pour transmettre une vérité nouvelle. L'historien des religions se demandera alors à qui et à quoi imaginer ce genre de dispositif a bien pu servir.

Cette approche exclut l'explication théologique, mais elle peut s'enrichir d'autres perspectives provenant des sciences humaines et sociales : l'exégète qui s'intéresse à la dimension *littéraire* des textes qu'il ou elle étudie s'interrogera sur la fonction littéraire de communications dites « révélées » et se demandera quel rôle littéraire revient à la figure de l'« ange révélateur ». Si un texte se réfère à d'autres, l'exégète cherchera à élucider le rapport entre eux, qui peut être de dépendance, de complémentarité ou de concurrence. Il ou elle s'interrogera aussi sur une possible stratification diachronique des textes en question et se demandera alors quel statut l'« ange révélateur » occupe dans l'histoire rédactionnelle hypothétique d'un texte, voire d'un corpus textuel. L'historien des religions s'intéressera également à des explications *psychologiques* de figures imaginées telles que l'« ange révélateur » : celui qui l'invente ou qui y a recours ne chercherait-il pas par ce moyen (consciemment ou non) à *dédoubler* sa force de persuasion ? Si c'est un prophète qui se réfère à un « ange révélateur », s'agit-il d'une sorte d'*alter ego*, de projection, de personnification et d'objectivation d'une conviction, voire d'une sorte de « voix intérieure » ? Précisons cependant que l'historien prendra soin de ne pas trop « psychologiser » des représentations imaginaires que nous ne connaissons, après tout, que par l'intermédiaire d'écrits d'un autre âge. Malgré les progrès des recherches cognitives récentes, l'explication psychologique de textes anciens reste un exercice précaire et quelque peu périlleux. Ceci dit, on rencontre parfois dans les textes des idées et des représentations qui semblent mieux que d'autres s'y prêter ; c'est le cas, me semble-t-il, de la figure du « pair » ou du « jumeau » de Mani que nous évoquerons dans la section 6.

5. L'« ange révélateur » du Livre des Jubilés au Coran (voire au-delà)

Passons à un petit dossier de textes qui prolongent la tradition esquissée ci-dessus en section 3 et qui pourrait sans doute être élargi. Pour des raisons pratiques, je limite mon choix à des traditions scripturaires bien connues, en choisissant par ailleurs des textes qui ne font pas l'objet d'autres communications dans ce colloque. Il ne s'agit pas ici de donner de ces textes une interprétation exégétique, ni même historique à proprement parler, mais de signaler l'existence, au Proche-Orient ancien et tardo-antique, d'une notion largement partagée d'« ange révélateur » qui dépassait à l'évidence les limites confessionnelles de groupes ou de traditions religieuses restreintes.

5.1. L'« Ange de la Face » dans le livre des Jubilés

Le livre des Jubilés (daté du milieu du 2e s. av. n. è.)[23] distingue entre une *catégorie* d'anges appelés « anges de la Face », à comprendre : des anges servant Dieu en sa présence immédiate, toujours désignés au pluriel et en tant que groupe anonyme, et une figure opérant « hors catégorie » comme l'intermédiaire exclusif entre Dieu et Moïse – c'est « l'Ange de la Face » (éth. *malʾaka gaṣṣ*, hébr. **malʾaḵ ha=pānîm*, toujours au singulier)[24]. Ce dernier détient d'une part les tables calendriques (1,29 : « tables de la répartition légale et certifiée des années en semaines et en jubilés » depuis la première jusqu'à une nouvelle création), aussi appelées « tables célestes ». Ces tables contiennent un calendrier strictement solaire, qui ne supporte aucun dépassement (6,31) et dont l'ange souligne l'origine divine supérieure : « Cela ne vient pas de moi », dit-il en 6,35, « mais j'ai devant moi un texte écrit. C'est sur les tables célestes que les divisions du temps ont été instituées. » Il s'agit à l'évidence d'un texte *déjà* écrit, à caractère calendrique, dont l'original est détenu au ciel et dont l'Ange de la Face détient une sorte de *master copy*[25].

Selon le cadre narratif du livre des Jubilés, l'ange demande à Moïse de mettre par écrit un *autre* texte, qu'il lui *dicte* : c'est le récit appelé « Histoire sacrée depuis la Création jusqu'à la construction du sanctuaire de Dieu bâti au milieu des Israélites pour l'éternité » (1,27). Ici il s'agit d'un récit narratif *historiographique* dont le contenu est censé correspondre, du moins en partie, à une histoire qui va de la création à l'édification du Tabernacle, histoire qui dans la Torah de Moïse va de Gn 1 à Ex 24. Le lecteur de Jub, qui connaît la Torah de Moïse, comprend que la version de Jub se veut *concordante* avec cette dernière ; mais on lui suggère que, révélé à Moïse en aparté, le livre des Jubilés présente un *texte supérieur* à celui de la Torah « officielle ». Lorsque l'Ange de la Face le dicte à Moïse, ce texte supérieur existe déjà, à l'instar des tables mentionnées ci-dessus, dans une version

---

23 Cf. D. HAMIDOVIĆ, « Jubilés », in TH. RÖMER, J.-D. MACCHI et CH. NIHAN (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible 49, Genève 2009², p. 832-848.

24 A. CAQUOT (in A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO [éds.], *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1987) traduit toujours par « *un* ange de la Face », mais le personnage a suffisamment de profil individuel pour le singulariser de façon plus déterminée. Cf. J. C. VANDERKAM, « The Angel of the Presence in the Book of Jubilees », *DSD* 7, 2000, p. 378-393 (avec la liste des références p. 381 [seules celles en italiques concernent l'individu appelé « Ange de la Face »] : 1,*27.29 ;* 2,*1*.2.18 ; 6,*22.35.38* ; 12,*22-24.25-27* ; 15,27.*33* ; 16,*5* ; 18,*9-11* ; 30,*12.17.21* ; 48,*4.13* ; 50,*1-2.6.13*). Selon VanderKam, « The angel of the presence figures in the text when the author is highlighting a point » (p. 381). Notons que dans certains passages, l'Ange de la Face prend à son propre compte ce que les textes bibliques correspondants disent de Dieu (p. 390-392 : 6,19.22 ; 12,22 ; 30,12 ; 48,4.13). Sur la signification de la notion de Face divine et le privilège de la voir, cf. S. CHAVEL, « The Face of God and the Etiquette of Eye-Contact: Visitation, Pilgrimage, and Prophetic Vision in Ancient Israelite and Early Jewish Imagination », *JQR* 19, 2012, p. 1-55.

25 À propos du motif très répandu des tables ou d'un rouleau céleste, cf. L. BAYNES, *The Heavenly Book Motif in Judeo-Christian Apocalypses 200 BCE–200 CE*, SJSJ 152, Leiden 2012 ; pour le livre des Jubilés, cf. p. 109-124.

écrite ; en effet, l'ange déclare en 6,22 qu'il a *lui-même* écrit « le livre de la première Loi, ce que j'ai écrit pour toi », et il explique à l'occasion qu'il a écrit *pour Moïse* (« à ton intention », 30,12) certains passages dans les paroles de la Loi (cf. aussi 30,21 : « J'ai écrit tout ce récit *à ton intention…* »). On peut conclure que par analogie aux Dix Paroles et à la Torah bibliques, l'auteur de Jub imagine la coexistence de *deux* écrits de qualité suprême, les « Tables célestes » d'une part et l'« Histoire » d'autre part, que l'Ange de la Face dicte à partir de son propre manuscrit témoin (qui serait, lui aussi, une *master copy*). Notons enfin que Moïse n'est pas le seul à être ainsi informé par l'Ange de la Face. Selon Jub 12,25ss., ce dernier aurait déjà instruit Abraham :

> [25]Le Seigneur Dieu me dit : « Ouvre-lui la bouche et les oreilles, afin qu'il entende et parle le langage qui lui est révélé. » Il avait, en effet, cessé d'être parlé par tous les humains à partir du jour où s'était écroulée (la tour de Babel). [26]Je lui ouvris la bouche, les oreilles et les lèvres, et je commençai à converser avec lui en hébreu, langue de la création. [27]Il prit les livres de ses pères (*sic*), qui étaient écrits en hébreu. Il les copia et commença dès lors à les étudier. Je lui fis (en surplus) connaître moi-même tout ce qu'il ignorait. Il les étudia pendant les six mois d'hiver.

Pour des raisons évidentes les chercheurs ont depuis longtemps classé le livre des Jubilés dans la catégorie générique de la « Bible ré-écrite »[26] ou, plus précisément, de la « Torah ré-écrite » (*rewritten Torah*). Ce livre représente en effet dans son ensemble une interprétation *particulière* d'une partie de la Torah au service d'intérêts et d'un groupe particuliers (liés, notamment, aux Lévites), groupe qui se distinguait à la fois des détenteurs de la Torah « officielle » et des milieux dits hénochiques[27]. Non seulement ce groupe et ce livre se trouvaient-ils en compétition avec d'autres versions, interprètes et interprétations d'Écritures révélées communes ; le livre des Jubilés se présente d'emblée comme un texte de qualité supérieure ou de surpassement de la Torah « officielle ». Il me paraît assez évident dans ce contexte que la figure de l'Ange de la Face sert précisément à mettre en scène, à souligner et à légitimer cette ré-écriture ainsi que son étude attentive[28].

Hindy Najman[29] a montré comment des écrits juifs des époques hellénistique et romaine mettent en œuvre des « stratégies conférant une auto-

---

[26] Cf. M. SEGAL, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, JSSS 117, Leiden 2007.

[27] HAMIDOVIĆ, *art. cit.* (n. 23), p. 844 pense à « un milieu sacerdotal au sein du mouvement des *hasidim* avec des idées particulières sur le culte au Temple de Jérusalem ».

[28] VANDERKAM, *art. cit.* (n. 24), p. 393: « For the sake of his own book, the writer has established its great and unquestioned authority by tying it directly to the extraordinary angel of the presence. […] What could be more authoritative than a book written by Moses, dictated to him by an angel of the very face of God, based on the unimpeachable contents of the heavenly tablets, and mandated by God himself? »

[29] H. NAJMAN, « Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority Conferring Strategies », *JSJ* 30, 1999, p. 379-410 ; cf. H. NAJMAN, « Angels at Sinai: Exege-

rité » (*authority-conferring strategies*, qu'elle appelle aussi *self-authorization strategies*) pour s'accorder une légitimité et une autorité supérieures. Comment ces écrits suggèrent-ils au lecteur que ce qu'ils disent est vrai ? Trois des quatre stratégies identifiées par Najman s'appliquent au livre des Jubilés et semblent apporter une confirmation à mon propos général : la notion de « tablettes divines » primordiales, celle d'une dictée (ici, par l'Ange de la Face) et celle de l'interprétation authentique, ou plutôt autorisée (en Jub, par ce même ange).

Andrei Orlov va encore un peu plus loin en demandant si l'idée de l'Ange de la Face *écrivain* préfigurait l'idée de l'*alter ego* céleste d'un voyant (« celestial double of a seer », « heavenly twin of a visionary ») connue dans la littérature apocalyptique et « mystique » juive[30]. L'argument d'Orlov vise à démontrer des ambitions qualifiées d'auteurs juifs d'époque hellénistique et romaine de se transporter dans l'entourage de Dieu. En tant qu'historien je préfère le prendre à rebrousse-poil : quel intérêt en effet de se projeter dans ce monde divin, si ce n'est pour prétendre à un savoir religieux supérieur ? L'*alter ego* postulé par Orlov est une projection mystique, censé produire une sorte de *feedback loop* (boucle de rétroaction) dans la conscience du lecteur.

5.2. « La Vision de Gabriel »

Le deuxième texte de notre sélection ne fait pas partie d'un corpus canonique ou paracanonique mais nous est connu depuis quelques années seulement. Il s'agit une inscription hébraïque écrite à l'encre sur une stèle de calcaire de provenance incertaine (peut-être du côté oriental de la mer Morte) et datée de la fin du 1er s. avant ou du début du 1er s. de n. è. Cette inscription a suscité un grand intérêt auprès des chercheurs depuis son *editio princeps* en 2007 et donné lieu à de nombreuses interprétations divergentes[31]. Pour notre propos, seules importent la mention de l'ange Gabriel, apparemment dans un rôle de révélateur d'un message divin, dans un contexte général relevant clairement de l'apocalyptique ; et la présenta-

---

sis, Theology and Interpretive Authority », *DSD* 7, 2000, p. 313-333, articles repris dans H. NAJMAN, *Past Renewals: Interpretative Authority, Renewed Revelation, and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*, SJSJ 53, Leiden 2010, p. 39-72 et 119-142. Cf. déjà H. NAJMAN, *Seconding Sinai. The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, SJSJ 33, Leiden 2000 ; M. HIMMELFARB, « Torah, Testimony, and Heavenly Tablets: The Claim to Authority of the Book of Jubilees », in B. G. WRIGHT (éd.), *A Multiform Heritage: Studies on Early Judaism and Christianity in Honor of Robert A. Kraft*, Homage Series 24, Atlanta, GA 1999, p. 19-29 (= M. HIMMELFARB, *Between Temple and Torah. Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond*, TSAJ 151, Tübingen 2014, p. 49-59).

30 A. A. ORLOV, « Moses' Heavenly Counterpart in the Book of Jubilees and the Exagoge of Ezekiel the Tragedian », *Biblica* 88, 2007, p. 153-173. Bien que l'auteur n'y fasse aucune référence, sa terminologie fait penser au « pair » ou « jumeau » de Mani (cf. *infra*, section 6).

31 M. HENZE (éd.), *Hazon Gabriel. New Readings of the Gabriel Revelation*, Early Judaism and Its Literature 29, Atlanta, GA 2011.

tion, voire l'auto-proclamation de Gabriel dans les ll. 77ss. de la deuxième colonne :

> 77Qui suis-je ? (Qui es-tu ?) Je suis Gabriel, l'ange (*son* ange ?) [...]
> 78Tu les délivres, [vo]s prophè[te]s, vos prosélytes afin de les placer 79de devant toi, *les* trois si[g]nes, *les* trois [...]
> 80En trois jours, *on vivra.* Je suis Gabriel [...] 81le Prince des Princes, le j[u]ge des fissures des rochers [...] 82à moi les signes [...], pour leur langue [...] et le [...]. 83à moi, (provenant) des trois, le plus jeune que j'ai pris, moi, Gabriel[32].

Selon David Hamidović, il s'agirait d'une stèle mémoriale contenant un enseignement ou une instruction, comme on en connaît aussi en milieu gnostique (notamment, dans les papyri grecs dits « magiques »). Cet enseignement proviendrait d'une « communauté juive se percevant comme exilée de Judée. Celle-ci se définit par des croyances apocalyptiques aux accents mystiques proches des *Hekhalot* collectant des traditions sur la *merkavah* »[33]. Vu le contenu fragmentaire et l'incertitude quant à la provenance de l'objet, il est difficile d'attribuer une origine plus spécifique à ce document, mais puisque celui-ci se présente comme une sorte de révélation par Gabriel[34], il est évident que son acceptation ne pouvait aller de soi. Au contraire, il semble bien que le recours à cet ange peut encore être compris dans le sens des *self-authorizing strategies* que nous venons d'évoquer. La caractérisation par Hamidović se lit d'ailleurs comme un pot-pourri de termes (instruction, croyances apocalyptiques, mystiques…) rencontrés auparavant à propos du livre des Jubilés. Rappelons aussi que les notions de *hêḵalôt* et de *merkāḇâ* font référence à l'environnement de Dieu, intelligible pour le « mystique » (qui a en quelque sorte repris la place autrefois occupée par le prophète)[35]. Ainsi située, la « Vision de Gabriel » s'inscrirait bien dans la ligne de nos observations faites à propos de textes provenant de traditions plus consolidées, auxquelles appartient aussi l'évangile de Luc.

---

32 La traduction suit d'assez près celle de D. HAMIDOVIC, « La Vision de Gabriel », *RHPR* 89, 2009, p. 147-168 (p. 155s., commentaire p. 159). Pour d'autres lectures et traductions, cf. HENZE, *op. cit.* (n. 31), p. 15-17 (A. Yardeni et B. Elizur), p. 36 (E. Qimron et A. Yuditsky), p. 55-59 (I. Knohl) et le commentaire synthétique de Henze, p. 127-128.

33 D. HAMIDOVIĆ, *art. cit.* (n. 32), p. 162.

34 K. C. BAUTCH, « Hosts, Holy Ones, and Words of Gabriel », in HENZE, *op. cit.* (n. 31), p. 131-152 met l'inscription dans le contexte de l'angélologie de l'époque et reconnaît un dialogue entre un voyant et l'ange interprète à la l. 31 (p. 138). « In *Hazon Gabriel* the picture of Gabriel that emerges is primarily that of a revealer » (p. 147).

35 R. ELIOR, *The Three Temples: The Emergence of Jewish Mysticism*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford/Portland, OR 2004 ; P. SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*, Tübingen 2009 ; I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Second, Revised Edition*, AJEC 90, Leiden 2014.

5.3. Gabriel annonciateur dans l'évangile de Luc

L'ange annonçant à Marie la naissance d'un fils (Lc 1,26ss.) est une figure incontournable de la mémoire culturelle chrétienne. Cette annonce pouvant être comprise non seulement comme la première évocation explicite, mais aussi comme une sorte de mise en route emblématique du mystère de l'incarnation (que l'on pense seulement au fameux thème de la « conception par l'oreille »), elle figure parmi les motifs les plus représentés de l'art chrétien occidental[36]. Il s'agit évidemment ici d'une « révélation » d'un autre genre que celles évoquées jusqu'ici. Ceci dit, n'est-il pas frappant que c'est Gabriel, c'est-à-dire l'« ange révélateur » qui soit chargé de la mission et qu'il remplit là encore une fonction qui dépasse celle d'un simple messager ? C'est du moins ce que la réception du récit a retenu lorsqu'elle associe à l'annonce la *conception* immédiate de l'enfant par l'intermédiaire de l'Esprit de Dieu. Quant au contenu de l'annonce, il dépasse à l'évidence la banalité quotidienne mais transgresse aussi les codes religieux habituels : si la naissance du Messie « Fils du Très-Haut » d'une jeune fille vierge répond certes à une logique typologique, éminemment religieuse, elle requiert néanmoins une explication exceptionnelle. Or personne ne se prête mieux à une telle justification que l'ange Gabriel, « ange révélateur » par excellence, dont le message (ou plutôt sa réalisation) dépassera encore une fois le cadre établi du savoir religieux antérieur. On sait que tout dans ce que prétend le récit de Luc (la conception virginale, la filiation divine, l'accomplissement de prophéties antérieures…) a été sujet à contestation dans les polémiques inter-communautaires, contre lesquelles Gabriel (dont l'apparition fut sans doute questionnée, elle aussi) pouvait servir d'argument de choix, sinon d'atout.

Notons que l'annonce faite à Marie est précédée de celle faite à Zacharie de la naissance de Jean : c'est déjà Gabriel qui s'en chargeait. Sa présentation à Zacharie renvoie à la fois à l'auto-présentation dans la « Vision de Gabriel », à la figure de l'Ange de la Face et – à l'horizon un peu plus lointain – à celle de l'ange interprète :

> L'ange lui répondit : « Je suis Gabriel *qui me tiens devant Dieu*. J'ai été envoyé *pour te parler* et pour t'annoncer cette bonne nouvelle. » (Lc 1,19)

5.4. L'« ange révélateur » dans le Coran (et au-delà)

On sait que selon la catéchèse islamique « élémentarisée », la révélation coranique aurait dans son ensemble été transmise au prophète Muḥammad par l'ange Gabriel (*Ǧibrīl*). Cette représentation est le produit d'une relecture canonique, qui nivelle les faits textuels coraniques et harmonise Coran et *ḥadith*. Une lecture attentive pourrait déceler entre les sourates des notions fort différentes à propos de la révélation, même si le Coran ne

[36] L'annonce faite à Marie est aussi rapportée par le Coran, dans une version adaptée qui semble hésiter entre un ou plusieurs anges/messagers (3,42.45-48).

s'étend guère sur le *modus operandi* de cette dernière. Selon une tradition assez ancienne, le prophète lui-même, interrogé sur la manière dont il recevait les « intuitions », aurait déclaré que l'inspiration la plus violente s'apparentait à un son de cloche (le prophète se sentant alors littéralement « sonné ») ; mais il arrivait *parfois* qu'il voie un ange sous la forme d'un homme[37]. Al-Bukhari, un des plus éminents transmetteurs du *ḥadith*, distingue trois types de réception inspirée, par ordre croissant d'importance : le rêve, la solitude recherchée dans une caverne près du Mont Ḥirā', et la rencontre d'un ange qui, elle, est spécialement qualifiée de transmission de la Vérité[38]. Ce *ḥadith* a pour but premier d'expliquer les circonstances de la sourate 96, que la tradition islamique majoritaire estime avoir été la première à être révélée au prophète[39]. Le *ḥadith* fait aussi intervenir Waraqa b. Nafaul b. Asad b. ʿAbd al-ʿUzzā, neveu par alliance du prophète devenu chrétien qui connait l'hébreu et l'évangile : après que Muḥammad lui explique ce qu'il lui arrivait, Waraqa déclare que c'est le *nómos* (ar. *an-nāmūs*) envoyé par Allah sur Moïse qui se manifeste – à nouveau[40]. On ne saurait dire plus clairement que ces apparitions et révélations se situent dans un cadre de continuité et de dépassement.

Dans ce qui suit, je me limiterai aux trois sourates ou plutôt aux quelques versets coraniques qui font état de la présence, dans le processus de révélation, d'un intermédiaire angélique individuel[41]. Pour le propos qui m'intéresse ici, soulignons la rareté de ces références[42] – Jacqueline Chabbi a eu raison de parler de « l'exception "visionnaire" »[43]. Chacune intervient dans un contexte où l'autorité du prophète et le sérieux de sa prédication sont questionnés par des tiers. Deux références remontent à l'époque mecquoise, la troisième fait partie de la plus longue sourate de synthèse du Coran et reflète donc un stade avancé de sa scripturalisation.

Dans la *sourate 81* la référence à « un Noble Messager, doué de force auprès du Maître du Trône inébranlable » (messager que la tradition identifie à Gabriel à qui les épithètes conviendraient en effet très bien), sert d'argument contre ceux qui pensent que Muḥammad serait dérangé, voire possédé par un *ǧinn* :

---

37 T. NAGEL, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008, p. 88.

38 *Ibid.*, p. 89.

39 Interprétation hors *sīra* par A. NEUWIRTH, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Frankfurt am Main/Leipzig 2010, p. 407-413. Une autre tradition considérait la sourate 74 comme la plus ancienne ; sur la tension entre 96 et 74, cf. NAGEL, *op. cit.* (n. 37), p. 91.

40 NAGEL, *op. cit.* (n. 37), p. 91 et 759, n. 141.

41 Cf. l'étude classique de R. BELL, « Muhammad's Visions », *The Muslim World* 24, 1934, p. 145-154, reprise in R. PARET, *Der Koran*, Wege der Forschung 326, Darmstadt 1975, p. 93-102.

42 Notamment en comparaison avec l'importance du motif dans le réception ultérieure de la révélation coranique, cf. *infra*.

43 J. CHABBI, *Le seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*, coll. Biblis 55, Paris 2013, p. 213-215. La descente-révélation durant la « nuit bénie » (44,3) se passe d'un ange révélateur, alors que la « nuit du destin » (sourate 97) fait intervenir une multitude d'anges anonymes ainsi que l'Esprit (*al-rūḥ*).

15Non ! Je jure par les (planètes) régressants 16qui glissent et qui passent ; 17par la nuit quand elle s'étend 18et par l'aube quand elle respire : 19ceci[44] est la parole d'un Noble Messager (*rasūlin karīm*), 20doué de force et reconnu auprès du Maître du Trône, 21obéi autant que fiable (ou : investi de confiance).
22Votre compagnon (*ṣāḥibukum*, c'est-à-dire Muḥammad) n'est pas un possédé (*mağnūn*) ! 23Il l'a vu (c'est-à-dire le Noble Messager) à l'horizon discernable (*bi l-ufuq al-mubîn*), 24et il n'est pas avare du mystère (de ce qui est caché ; c'est-à-dire Muḥammad ne réserve pas pour lui seul ce qu'il a vu).
25Ceci n'est pas la parole d'un démon maudit/lapidé (*šaytānin rağīm*) ! […]

À l'évidence, le débat concerne l'origine et la fiabilité du message prophétique : s'agit-il de paroles d'un possédé, d'un veilleur épuisé par des vigiles éprouvantes[45], ou d'une Parole dont l'origine est divine et qui demande par conséquent que l'on s'y soumette ? La charactérisation du « Noble Messager » rappelle l'Ange de la Face sans que l'on puisse préciser un lien entre Jub et ce passage. Ou pourrait-il s'agir de Moïse, à qui 44,17 et 91,13 attribuent le titre de *rasūl karīm* ? La proximité à Dieu pourrait alors faire penser à Nb 12. Quoi qu'il en soit : la référence au rapport privilégié de ce personnage à Allah, Maître du Trône, se veut sans doute un argument d'autorité pour valider les avertissements articulés par Muḥammad dans la première partie de la sourate. L'horizon textuel de l'argument est immédiat et se limite à la sourate même[46] : le « compagnon » n'avance pas les insinuations d'un *ğinn* mais transmet un savoir provenant de l'entourage le plus proche et le plus loyal d'Allah[47]. Le scénario rappelle l'image de la cour céleste, bien connue des biblistes[48] et des assyriologues, mais il est plus qu'exceptionnel dans le Coran : gardons-nous donc de lui

---

44 C'est-à-dire l'annonce d'un jugement eschatologique qui précède ce passage. Notons cependant qu'une lecture traditionnelle (suivie par bien des traducteurs modernes, dont R. Paret) trouve dans « ceci » une référence au Coran en tant que Livre révélé.

45 Ainsi A. NEUWIRTH, *Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung. Bd. 1: Frühmekkanische Suren: Poetische Prophetie*, Berlin 2011, p. 300.

46 Cf. n. 44.

47 N. SINAI, « Qur'ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization », in S. WILD (éd.), *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Diskurse der Arabistik 11, Wiesbaden 2006, p. 103-134, distingue entre une stratégie d'autorisation *fonctionnelle* (rhétorique, liée à la communication immédiate) et une stratégie d'autorisation *génétique* (qui insiste sur l'origine céleste du message prophétique). « It is tempting […] to explain the genetic dimension of qur'ānic self-referentiality in terms of a polemical escalation that necessitated a more sustained emphasis on the idea of supernatural inspiration. […] Q 81 exemplifies how the functional and the genetic aspect of qur'ānic self-referentiality begin to interlace » (p. 112).

48 NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 39), p. 128 : « Alle drei koranischen Visionsberichte [81,19-23 ; 53,4-12,13-18] sind offenbar nicht unmittelbare Abbildung von Realität, sondern überformt von biblischer Texterinnerung. Dabei werden die biblischen Modelle zugleich "korrigiert" […] ».

prêter le poids d'une représentation consolidée[44]. Il s'agit probablement d'un vestige de tradition, qui a cependant dû servir le propos[45].

Le scénario se précise avec la *sourate 53*[46], qui soutient que

> [2]votre compagnon n'est pas égaré ; il n'est pas dans l'erreur ; [3]il ne parle pas sous l'empire de la passion. [4]C'est exclusivement une intuition/révélation (ar. *waḥyun*)[47] qui lui a été inspirée/révélée (*yūḥā*), [5]qu'un Fort en puissance (*šadīdu l-quwā*) lui a fait connaître…

Qui est ce Fort en puissance ? Là où le bibliste et certains coranistes[48] reconnaîtraient sans hésiter une référence à Dieu, le contexte coranique et la tradition (Ṭabarī) offrent une autre option : l'épithète conviendrait à un ange (notamment l'être « doué de force » de 81,20, voire Ǧibrīl, qui cependant n'est encore une fois pas nommé). La suite de la sourate ajoute à l'énigme, notamment en ce qui concerne les sujets implicites des verbes en 3e m. sg., en concrétisant le récit de la vision[49] :

> [6]… Celui doué de force (*dhū mirratin*) s'est tenu droit/en station immobile (*istawā*), [7]alors qu'Il trônait à l'horizon suprême (litt. élevé, *bi l-ufuq al-aʿlā*) ; [8]puis il (Il ?) s'approcha et demeura suspendu (comme à une

---

[44] Mais cf. G. HAWTING, « Eavesdropping on the Heavenly Assembly and the Protection of the Revelation from Demonic Corruption », in WILD (éd.), *op. cit.* (n. 47), p. 25-38.

[45] NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 45), p. 303: « Diese Autorisierung der Verkündigung ist einzigartig und gegenüber der bis dahin üblichen neu, sie ersetzt die vorher eine Schrift involvierende Vermittlung der göttlichen Rede durch eine mündliche Tradentenkette – von Gott über den Boten zum Verkünder. » Le scénario n'est cependant pas sans précédent en soi, puisque du point de vue typologique, il reprend un schéma *antérieur* à celui qui servait à autoriser un écrit.

[46] Cette sourate a récemment fait l'objet de deux études critiques importantes : N. SINAI, « An Interpretation of Sūrat al-Najm (Q. 53) », *Journal of Qur'anic Studies* 13, 2011, p. 1-28 ; P. CRONE, « Problems in Sura 53 », *BSOAS* 78, 2015, p. 15-23 (reprise dans P. CRONE, *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*, Colelcted Studies in Three Volumes, vol. I, Leiden 2016, p. 140-150). Elles se distinguent notamment dans leurs présupposés : alors que Sinai aborde la sourate comme une unité littéraire (ce qu'il qualifie de « default holism »), Crone pense pouvoir détexter dans sa première partie (celle qui nous intéresse) un document source qui se distingue du *mainstream* coranique à bien des égards (ce que son étude tente de démontrer).

[47] NAGEL, *op. cit.* (n. 37), p. 92s. ; NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 39), p. 123-128, 655s. ; NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 45), p. 652-654. Le terme est connu de l'arabe épigraphique des poètes pré-islamiques. Cf. SINAI, *art. cit.* (n. 51), p. 14 : « It is surely significant that in order to refer to the phenomenon of revelation, a notion that for Muḥammad's audience must have been intimately connected to the Judaeo-Christian scriptural tradition, the Qur'an employs, and in so doing significantly re-aligns the semantics of, a term that before had served as a stock motiv of ancient Arabic poetry, rather than making use of a calque of existing Greek or Syriac terminology. »

[48] Dont SINAI, *art. cit.* (n. 51), p. 8s.

[49] Cf. CRONE, *art. cit.* (n. 51), p. 17s. : « One would otherwise have expected the human recipient of divine knowledge to ascend to the divine realm. […] But it surely was not God Himself who came down. »

corde[50]). [9]Il était à une distance de deux portées d'arc – ou moins encore – [10]et Il/il révéla (*auḥā*) à son serviteur ce qu'Il/il lui révéla.

Il n'est pas facile de concilier dans cette description la tenue debout (v. 6) et assise (v. 7), même si « trôner debout » (une attitude que nous qualifierions de raideur d'autorité) ne doit être exclu[51]. Contrairement à bien des commentateurs qui voient aux vv. 6-7 une allusion à Allah, je pense que le v. 6 peut tout aussi bien s'appliquer à l'ange, non identifié, qui apparaît d'abord à l'horizon, à proximité de Dieu (assis en trône), pour ensuite s'approcher du prophète jusqu'à une distance de visibilité plus assurée, peut-être aussi de communication orale plus plausible[52]. L'idée me paraît plus aisément conciliable avec la notion coranique de la transcendance d'Allah ; on imagine mal le prophète envisager que Dieu se rapproche spatialement de son prophète. Quant au v. 10, il peut être compris de différentes manières : à première vue, si le sujet en 3e m. sg. reste le même, c'est l'ange qui révèle à Muḥammad « ce qu'il révéla ». Or cela ferait de Muḥammad le serviteur de l'ange, une notion tout à fait improbable[53]. Mieux vaut donc comprendre que c'est Dieu qui révèle, soit à son ange (mais parlerait-on alors de *waḥy* « intuition » *sensu stricto* ?) soit (via son ange) au prophète[54]. Je soupçonne que la formule (volontairement obscure ?) veut mettre au défi l'intelligence de l'auditeur/lecteur et qu'il faut comprendre ainsi (en partant pour ainsi dire de la fin) : ce que Dieu avait révélé à l'ange, celui-ci le révéla à Muḥammad. Elle viserait donc à souligner la parfaite correspondance entre ce que l'on pourrait appeler la première et la seconde transmission (notons qu'il s'agit deux fois de transmission orale). Cet aspect de la transmission en haute fidélité est souligné par la deuxième partie de la même sourate :

[11]Le cœur n'a pas inventé (litt. menti en) ce qu'il a vu. [12]Allez-vous donc élever des doutes sur ce qu'il voit/vit ? [13]Il l'a vu, en vérité, une autre fois [14]à côté du jujubier de la limite (Sidrat al-Muntahā), [15]auprès duquel se trouve le jardin de la Demeure (ou du Refuge, al-Mā'wā) ; [16]au moment où le jujubier était enveloppé par ce qui le couvrait. [17]Son regard ne dévia pas et ne fut pas abusé. [18]Il a vu le plus grand signe de son Seigneur.

Cette deuxième vision fait penser bien des commentateurs à Moïse devant le buisson ardent (Ex 3). La référence à la vision sert encore une fois à dissiper les doutes sur la fiabilité du message et de l'autorité du prophète : ce qu'il proclame ne vient pas de Muḥammad lui-même mais lui a été

50 Une allusion aux cordes reliant ciel et terre ? Cf. K. VAN BLADEL, « Heavenly cords and prophetic authority in the Quran and its Late Antique context », *BSOAS* 70, 2007, p. 223-246.

51 Ainsi NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 39), p. 125-130 ; NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 45), p. 654s. (avec référence à une tradition remontant à Elkhasaï – cf. *infra* nn. 78s., 82).

52 CHABBI, *op. cit.* (n. 43), p. 217 souligne l'énormité de la présence de cette ange, ainsi que sa stabilité contrairement à la fugacité d'un *ǧinn*.

53 Cf. SINAI, *art. cit.* (n. 51), p. 22, n. 19.

54 NAGEL, *op. cit.* (n. 37), p. 118, 175, 756, n. 109s.

transmis par un ange qui lui serait donc apparu plus d'une fois. Dans le cas précis, s'ajoute une certaine « accumulation de détails » qui « a sans doute fonction accréditoire »[55]. L'argument principal reste le même : la vision de l'ange[56] autorise le prophète[57].

La seule référence explicite à Gabriel (*Ǧibrīl*) en tant qu'« ange révélateur » se trouve dans la longue *sourate 2*, qui est une sorte de synthèse du Coran :

> [89]Lorsqu'un Livre (*al-kitāb*, litt. un écrit/une Écriture)[58] venant de Dieu et confirmant ce qu'ils avaient reçu leur est parvenu [...], lorsque ce qu'ils connaissaient déjà leur est parvenu, ils n'y crurent pas. – Que la malédiction de Dieu tombe sur les incrédules ! [90]Combien est exécrable ce contre quoi ils ont troqué leurs âmes en ne croyant pas à ce que Dieu a révélé (litt. fait descendre) ; en se révoltant à l'idée que Dieu a gratifié de la révélation ceux de ses serviteurs qu'il a choisis. [...] [91]Lorsqu'on leur a dit : « Croyez ce que Dieu a révélé », ils ont répondu : « Nous croyons à ce qui *nous* a été révélé » ; mais ils sont incrédules à l'égard de ce qui vint ensuite et qui est la Vérité confirmant ce qu'ils ont déjà reçu. [...]
> [97]Dis : « Qui est l'ennemi de *Ǧibrīl* ? » – C'est lui (*Ǧibrīl*) qui a fait descendre sur ton cœur avec la permission de Dieu ce (Livre) qui confirme ce qui était avant lui : direction et bonne nouvelle pour les croyants[59] – [98]« Celui qui est ennemi de Dieu, de ses prophètes, de *Ǧibrīl* et de Mikaël ! » – Dieu (à son tour) est l'ennemi des incrédules. – [99]Nous (= Allah) t'avons révélé (litt. fait descendre sur toi) des versets (litt. signes) parfaitement clairs. Seuls, les pervers n'y croient pas.

---

55 CHABBI, *op. cit.* (n. 43), p. 217.

56 Signalons ici la lecture « révisionniste » de la sourate 53 par CH. LUXENBERG, « *Al-Najm* (Q 53), Chapter of the Star. A new Syro-Aramaic reading of Verses 1 to 18 », in G. S. REYNOLDS (éd.), *New Perspectives on the Qur'ān. The Qur'ān in its Historical Context 2*, Routledge Studies in the Qur'ān, London, etc. 2011, p. 279-297. La différence la plus notable concerne le v. 6, où Luxenberg traduit *fa-stawā* par « he humbled himself », envisageant apparemment une descente de l'Esprit divin, et le v. 9 qu'il traduit par « he (i. e., the servant) remained thereupon dumbfounded for two instants, or less ».

57 NEUWIRTH, *op. cit.* (n. 45), p. 670 : « Diese Visionsberichte, die zum hymnischen Teil der Sure gehören, sind aber nicht spontane Erfahrungsberichte, sondern stehen in einem Argumentationszusammenhang; sie rechtfertigen den Verkünder als Überbringer einer autorisierten Botschaft. » – Notons que por CRONE, *art. cit.* (n. 51), la première partie de la sourate (vv. 1-22) « is so different from the manner in which the Messenger normally speaks that one wonders whether the disputed *ṣāḥib* is really the Messenger after all. » Cette partie aurait d'abord été compose au sujet d'un autre, *kāhin* juif ou chrétien, puis reprise pour le compte de Muḥammad dans un deuxième temps (p. 20).

58 Il est impossible d'aborder ici le dossier complexe du rapport entre *qur'ān* (« récitation ») et *kitāb* (terme désignant d'abord l'Écriture céleste, mais parfois ses réalisations immanentes et notamment le Coran), rapport qui change à la mesure de la consolidation du message coranique et de sa scripturalisation. Cf. SINAI, *art. cit.* (n. 47), p. 103-134.

59 Peut-être une allusion à la Torah (*al-tawrat*) des juifs et à l'Évangile (*al-inǧīl*) des chrétiens, désormais surpassés par le Coran.

Alors que dans les deux sourates citées précédemment, les opposants du prophète sont à chercher parmi ses pairs vivant à la Mecque, la référence de la sourate 2 tient un propos aux dimensions plus vastes, face à des récipiendaires de révélations écrites préalables, notamment juifs et chrétiens[60]. L'enjeu est ici le rôle du Coran en tant que Livre/Écriture, révélation suprême et authentique rejetée par ceux qui se contentent de ce qu'ils avaient déjà reçu auparavant[61]. C'est aux prises avec ces récalcitrants que le recours à l'« ange révélateur » semble s'être imposé comme stratégie de persuasion. L'ange est désormais *nommé* : il s'agit de Gabriel/*Ǧibrīl* qui tient une autorité de messager révélateur aussi bien pour les juifs et les chrétiens. Puisque ceux-ci se réclamaient de Gabriel, c'était sans doute le meilleur moyen d'affirmer que le Coran se situe à la fois dans la continuité avec les révélations écrites précédentes et qu'il les dépasse en vérité et en autorité.

Il est intéressant de noter que non seulement on ne trouve aucune référence à Ǧibrīl en tant qu'« ange révélateur » dans les sourates mecquoises, mais que l'argument de l'« ange révélateur » avait même été *opposé* au prophète par ses contradicteurs à la Mecque. Dans la *sourate 25* les « associateurs » polythéistes (*mušrikūn*) rejettent les prétentions du prophète en soulignant son manque de profil angélique :

> 7Quelle sorte de messager est-ce, qui mange de la nourriture et se promène sur les marchés ? Pourquoi un ange (*malak*) ne lui a-t-il pas été envoyé pour être un avertisseur avec lui ? »

Les visions mentionnées dans les sourates 53 et 81 n'apportaient donc aux yeux de ces contradicteurs pas de preuve suffisante de l'autorisation divine de la mission du prophète[62].

---

60 Cf. B. SCHMITZ, *Der Koran: Sure 2 « Die Kuh ». Ein religionshistorischer Kommentar*, Stuttgart 2009 ; les vv. 87-91 et 97-101 sont traités p. 132-137, 144-148.

61 « […] the Qur'ān materialized in an environment familiar with pre-existant notions of sacred books, and consequently had to stake its own claim to authority in terms of these. This in turn shaped the kind of text that was evolving, and determined its literary and theological configuration. […] The qur'ānic corpus, like few other texts, documents that it is the outcome of its ability to assert itself on the market of ideas » (SINAI, *art. cit.* [n. 47], p. 103.112).

62 Différentes attentes par rapport au rôle des anges dans la prophétie ont été étudiées par P. CRONE, « Angels versus Humans as Messengers of God. The View of the Qur'ānic Pagans », in PH. TOWNSEND et M. VIDAS (éds.), *Revelation, Literature, and Community in Late Antiquity*, TSAJ 146, Tübingen 2011, p. 315-336 (= P. CRONE, *The Qur'ānic Pagans and Related Matters*, Collected Studies in Three Volumes, vol. 1, Leiden 2016, p. 102-124). Cf. p. 320 : « Muḥammad's experience of contact with an angel was private ; what the polytheists were asking for was an angel whose presence they too would be in a position to ascertain. » Crone attribue un savoir assez solide de thèmes juifs à ces « païens » et pense par ailleurs qu'il y avait incompatibilité sur la notion de *rasūl* et *nabī* : « […] to the polytheists, a *rasūl Allāh* was messenger of God in the sense of an angel, not, as Muḥammad saw it, in the sense of an apostle. […] By contrast, a prophet (*nabī*) was a human being who ascended to heaven in order to receive revelation, as Moses and many other heroes of the apocalyptic literature had done » (p. 323, 335s.). Muḥammad, à leurs yeux, ne répondait ni à l'une ni

Le contraste entre la quasi-absence de l'« ange révélateur » de la prédication mecquoise, l'adoption tardive de Ǧibrīl en tant qu'« ange révélateur » à Médine – où le motif pouvait cependant susciter quelque méfiance parmi les juifs[63] – et le statut quasi canonique, mais *post-coranique* de Ǧibrīl « ange révélateur » dans le *ḥadith* et la *sīra* me paraissent tout à fait remarquables. Le Coran contient, surtout dans ces parties tardives, des éléments d'une théorie de la « transmission » (*tanzīl*), voire « traduction » (*tafṣīl*) d'un livre céleste (*al-kitāb*) en *qur'ān* (proclamé et scripturalisé, en langue arabe cela va de soi) ; à la différence du livre des Jubilés, l'« ange révélateur » n'y joue cependant pas un rôle déterminant[64]. Il semble bien que c'est seulement après la mort du prophète que l'argument venait à peser dans les débats apologétiques inter-communautaires, notamment avec les « gens du Livre » (*ahl al-kitāb*). C'est l'ensemble de la révélation coranique, et non pas telle ou telle sourate qui était désormais l'enjeu du débat et de la stratégie d'autorisation. Pour les *lettrés* qui défendaient la supériorité du Coran, le recours à Ǧibrīl « ange révélateur » permettait d'asseoir son statut d'ultime Livre révélé, permettant de contrer toute sorte de réserves anciennes et nouvelles émises contre le prophète : qu'il serait un innovateur hérétique, ou qu'au contraire, il ne serait qu'un plagiateur qui aurait mal compris ou déformé les enseignements reçus, qu'il n'avançait rien de divin, etc. Si le motif de l'« ange révélateur » a pris de l'ampleur au cours de l'histoire de la diffusion et de la *réception* du Coran et de l'islam ancien, cela s'explique sans doute par un processus d'acculturation de l'islam primitif[65] et par la scripturalisation progressive du Coran à l'époque oméyyade[66].

à l'autre attente. La même question est étudiée par G. HAWTING, « "Has God sent a mortal as a messenger ?" (Q 17:95). Messengers and angels in the Qur'ān », in REYNOLDS (éd.), *op. cit.* (n. 61), p. 372-389.

63 *Ibid.*, p. 328s., qui renvoie à J. GOLDIN, « Not by Means of an Angel and Not by Means of a Messenger », in J. NEUSNER (éd.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, SHR 14, Leiden 1968, p. 412-424.

64 Sur la notion de *tafṣīl*, cf. SINAI, *art. cit.* (n. 47), p. 120-126, qui développe une intéressante analogie avec la notion de *targum*.

65 Il faudrait, dans ce contexte, tenir compte d'études récentes sur le développement de l'angélologie tardo-antique : cf., entre autres, R. M. M. TUSCHLING, *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, STAC 40, Tübingen 2007 ; R. H. CLINE, *Ancient Angels: Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Religions in the Graeco-Roman World 172, Leiden 2011 ; E. MUEHLBERGER, *Angels in Late Ancient Christianity,* Oxford/New York 2013.

66 Les questions controversées du passage de la révélation coranique de l'oral à l'écrit ou de l'histoire de la rédaction du Coran dépassent de loin le cadre de cette étude. Points d'ancrage incontournables : G. SCHOELER, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, coll. Islamiques, Paris 2002 ; F. DÉROCHE, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Texts and Studies on the Qur'ān 5, Leiden 2009.

6. Le « pair » ou « jumeau » de Mani

La ligne généalogique qui relie la figure de Gabriel du judaïsme ancien à l'islam naissant est d'emblée assez plausible, même si l'« ange révélateur » coranique n'est nommé que tardivement. On aurait tort, cependant, de limiter la notion d'« ange révélateur » à ce seul *primus inter pares*. D'autres communautés sectaires[67], rivales et pourtant étroitement liées aux traditions dites « du Livre » ont inventé des figures révélatrices différentes en vue de revendiquer autorité et vérité pour leur croyances et doctrines religieuses. Je voudrais conclure ce petit choix de textes par une référence à l'enseignement de Mani, précurseur de Muḥammad sur bien des points (et notamment pour ce que l'on a appelé sa « prophétologie »)[68] mais moins connu par le public (même académique)[69].

Fondé en Mésopotamie vers 240 de n. è. par un homme qui se considérait (et se faisait reconnaître) comme « Apôtre de Jésus Christ » (*mʾny šlyḥʾ dy=yšwʿ mšy*[*ḥʾ*], titre qui implique à la fois un mandat et la subordination du mandataire)[70], ce mouvement religieux est né de la scission d'une nou-

---

[67] J'emploie le terme sans aucune connotation péjorative. Cf. à ce propos C. Macris, « "Sectes" et identités dans le monde antique. Bref tour d'horizon accompagné de quelques ébauches de réflexion », in Bélayche et Mimouni (éds.), *op. cit.* (n. 4), p. 23-40.

[68] Cf. G. G. Stroumsa, « Seal of the Prophets: the Nature of a Manichaean Metaphor », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986, p. 61-74 ; C. Colpe, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 3, Berlin 1989; R. Simon, « Mānī and Muḥammad », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21, 1997, p. 118-141 ; F. de Blois, « Elchasai – Manes – Muḥammad. Manichäismus und Islam in religionshistorischem Vergleich », *Der Islam* 51, 2004, p. 31-48 ; A. Toepel, « Seal and Comforter: On the Apocalyptic Prophethood of Elkasai, Mani, and Muhammad », in C. Horn (éd.), *The Bible, the Qur'ān, and Their Interpretation: Syriac Perspectives*, Eastern Mediterranean Texts and Contexts 1, Warwick, RI 2014, p. 157-166.

[69] Cf. W. Sundermeier, « Mani, the founder of the religion of Manicheism in the 3rd century CE », *Encyclopaedia Iranica online*, www.iranica.com/articles/mani-founder-manicheism ; N. J. Baker-Brian, *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*, London 2011. A. Böhlig (& J. P. Asmussen), *Die Gnosis. Bd. III: Der Manichäismus*, Zürich/München 1980 reste une anthologie très utile de textes traduits. L'enseignement de Mani a joué un rôle clé dans la (re)définition tardo-antique du concept de « religion », cf. J. BeDuhn, « Mani and the Crystallization of the Concept of "Religion" in Third Century Iran », in I. Gardner, J. BeDuhn et P. Dilley (éds.), *Mani at the Court of the Persian Kings. Studies on the Chester Beatty Kephalaia Codex*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 87, Leiden 2014, 247-275.

[70] Le titre est attesté, p. ex., par l'ouverture de l'*Évangile de Vie* (gr. CMC 66 ; pahl. M17 et M66) et par un sceau conservé à la Bibliothèque Nationale de France à Paris, récemment rappelé à l'attention des chercheurs par Z. Gulácsi, « The Crystal Seal of "Mani, the Apostle of Jesus Christ" in the Bibliothèque Nationale de France », in N. A. Pedersen et J. M. Larsen (éds.), *Manichaean Texts in Syriac. First Editions, New Editions, and Studies*, Corpus Fontium Manichaeorum. Series Syriaca 1, Turnhout 2013, p. 245-267 ; Z. Gulácsi, « The Prophet's Seal: A Contextualized Look at the Crystal Sealstone of Mani (216–276 C.E.) in the Bibliothèque nationale de France », *Bulletin of the Asia Institute* 24, 2014, p. 161-185.

velle branche[71] d'un mouvement (judéo-)chrétien minoritaire mais bien ancré dans le paysage religieux de la Mésopotamie parthe et sassanide. Selon les sources[72], les parents de Mani se séparent lorsque l'époux (un dénommé Pattek/Pattikios) rejoint, alors que son épouse est enceinte, une communauté de baptistes identifiée avec la secte « judéo-chrétienne » des Elkhasaïtes[73]. Passant ses premiers quatre ans avec sa mère, Mani aurait manifesté des comportements particuliers durant sa petite enfance, ayant tendance à disparaître puis à réapparaître parfois après deux jours seulement. À l'âge de quatre ans il rejoint son père et sera éduqué dans sa communauté elkhasaïte[74], tout en continuant de suivre son propre chemin : selon les récits hagiographiques, il aurait vécu des expériences charismatiques particulières dès 12 ans (l'âge de puberté) puis se serait séparé à 24 ans de la communauté de son père pour constituer son propre mouvement[75]. C'est le rôle attribué dans ce processus à une figure appelée tantôt « compagnon de joug, pair, époux » (gr. *sýzygos* ou *sýzyx*) dans des textes d'origine égyptienne, tantôt « jumeau » (parth. *yamag*, mpers. *narjamīg*) dans des textes d'origine iranienne qui nous intéressent ici[76]. Dans

---

[71] Je renonce aux qualificatifs « gnostique » et « syncrétiste » en raison de leurs implications normatives ambigües.

[72] J. TUBACH, « Manis Jugend », *Ancient Society* 24, 1993, p. 119-138.

[73] Sur les Elkhasaïtes, cf. R. MERKELBACH, « Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs », in P. BRYDER (éd.), *Manichean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5-9, 1987*, Lund 1988, p. 105-133 ; F. S. JONES, *Pseudoclementina Elchasaiticaque inter Judaeochristiana. Collected Studies*, Orientalia Lovaniensia Analecta 203, Leuven 2012 ; S. C. MIMOUNI, *Early Judaeo-Christianity. Historical Essays*, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 13, Leuven 2012, spéc. p. 248-275.

[74] TUBACH, *art. cit.* (n. 77), p. 131 et 137s. : « Die Erziehung beschränkte sich nicht allein auf den Elementarunterricht. Mani lernt bei den Täufern mehr als nur Lesen und Schreiben. Hier wird sein Sinn für die Kunst und den Wert von Büchern geweckt und vermutlich auch gefördert. [...] Um die religiöse Bildung des Kindes kümmert sich in der Täufergemeinschaft nicht primär Pattikios selbst, sondern Sita, ein Täufer, der den Rang eines Presbyters innerhat. Zwischen Sita und Mani bestand ein gegenseitiges Vertrauensverhältnis, das so eng war, daß Sita seinen "geliebten Sohn" eines Tages "bei der Hand nimmt" und ihn zum Erben eines vergrabenen Schatzes einsetzt » (avec la n. 45 au sujet de la bibliophilie de Mani !).

[75] J. RIES, « Enfance et jeunesse de Mani à la lumière des documents récents », in A. THÉODORIDES, P. NASTER et J. RIES (éds.), *L'enfant dans les civilisations orientales. Het Kind in die Oosterse Beschavingen*, Acta Orientalia Belgica II, Louvain 1980, p. 133-143 (= J. RIES, *Gnose, gnosticisme et manichéisme*, Turnhout 2011, p. 427-437).

[76] L'excellente étude de F. DE BLOIS, « Manes' "Twin" in Iranian and Non-Iranian Texts », in C. G. CERETI, M. MAGGI et E. PROVASI (éds.), *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli*, Beiträge zur Iranistik 24, Wiesbaden 2003, p. 7-16 m'a ici servi de guide. J'espère ne pas en défigurer la substance. Le présent article était terminé lorsque S. C. Mimouni m'a aimablement communiqué un article sous presse, qui aborde le sujet plus en détail et auquel je renvoie volontiers : « Le jumeau et le paraclet céleste de Mani : quelques éléments de lecture et de réflexion », in A. VAN DEN KERCHOVE et L. G. SOARES SANTOPRETE (éd.), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout 2016, p. 215-339.

les deux cas, il s'agit d'une figure qui fonctionne comme une sorte de « double » de l'Apôtre.

Qu'en est-il de cet *alter ego* imaginaire ? Si les sources d'origines très diverses ne permettent pas de reconstituer une seule doctrine cohérente, il semble que la figure était d'abord d'inspiration elkhasaïte. Pour les Elkhasaïtes, Dieu est accompagné d'une *syzygie* de deux anges géants que sont, d'une part le « Fils de Dieu » ou « Christ » (m.), d'autre part l'Esprit Saint (f.) – une interprétation parmi d'autres, aussi originale que plausible, de la Trinité[77]. La doctrine manichéenne modifiera cette constellation en y faisant entrer Mani lui-même : recomposée, la *syzygie* sera alors formée du Christ et de son Apôtre. Si ce dernier prend donc la place de l'Esprit, son *sýzygos* n'est autre que le Christ, du moins dans les textes liturgiques. Notons que la configuration du Christ et de Mani en *syzygie* n'implique pas forcément la pleine égalité des deux *sýzygoi* : en termes elkhasaïtes, le motif de la *syzygie* suggérait d'abord la *subordination* à Dieu des deux pairs issus de Dieu, puis leur parfaite *coordination*. Dans la doctrine manichéenne, le titre de Mani « Apôtre de Jésus-Christ » fait lui aussi penser à une subordination, mais privilégiée, de l'Apôtre au Christ. Ceci dit, un hymne médio-perse (Pelliot M.914 2) n'hésite pas à s'adresser à Mani comme « jumeau égal » (*hām-jamīg*, que François de Blois traduit par « co-twin »)[78] – la tendance à s'emballer est propre au genre.

Selon le *Bet- und Beichtbuch* trilingue (M801a, ll. 321-331), certains Manichéens considéraient également la « Fille de Lumière » (c'est-à-dire l'Esprit saint) comme la « sœur jumelle », compagne et camarade de bataille du Christ[79]. C'est d'abord, comme chez les Elkhasaïtes, un couple de sexe différent. Or le psaume manichéen copte 241 identifie Mani à l'Esprit et considère le Christ comme le *saïš* « pair » de Mani[80]. Une autre source (gr. CMC 24) appelle *chrèstos* « excellent » le *sýzygos* de Mani ; ce même terme *chrèstos* est aussi employé par les Manichéens grecs et égyptiens pour désigner le Christ (*christos*)[81]. La *syzygie* du Christ et de Mani/Esprit constitue alors en quelque sorte un couple de même sexe[82]. L'équipe prendra la forme d'un couple de jumeaux dans les textes parthes et médio-perses d'origine iranienne : M49 II fait dire à Mani qu'il aurait reçu « sagesse et savoir concernant le rassemblement des âmes » de ce « jumeau »

77 Pour la *syzygie* elkhasaïte, cf. F. DE BLOIS, « *Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἐθνικός): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam », *BSOAS* 65, 2002, p. 1-30 ; p. 14-15.

78 DE BLOIS, *art. cit.* (n. 81), p. 8. « In this fragment it would appear that *jamīg* (if correctly restored) designates the source of the prophet's inspiration (that is to say, the one otherwise called in MP) while Manes himself is the *hām-jamīg*, his partner in the twinship » (p. 9).

79 *Ibid.*, p. 11-12.

80 *Ibid.*, p. 15.

81 *Ibid.*, p. 16.

82 *Ibid.*, p. 16 : « […] it is the (partial) desexualisation of the syzygies that lays the foundation for their redefinition as twinships. This redefinition is specific to Iranian Manichaeism. »

(*nar-jamīg*, masc.), qui joue donc ici le rôle d'instructeur de l'Apôtre[83]. Cette tradition est aussi attestée par au moins deux textes parthes (M1344 + M5910 et M5651)[84]. Notons que les successeurs de l'Apôtre pouvaient eux aussi être désignés comme « jumeaux » (mpers. *jamigān*) ; le thème implique-t-il juste une notion de succession apostolique, ou accordait-on à chaque successeur de Mani son propre *alter ego* inspirateur ?[85]

Revenons à Mani : la légende hagiographique donne une version historiée de son rapport avec son double. Ce dernier aurait joué un rôle *formateur* durant les jeunes années de Mani, entre l'enfance et l'âge adulte ; il aurait pris un rôle prépondérant dans la progressive prise d'indépendance de Mani par rapport à l'enseignement et les pratiques elkhasaïtes et lors du détachement de Mani de la communauté de son père. Suivons cela dans les textes : le document le plus instructif à ce propos est le Codex manichéen de Cologne, un livre de poche pour voyageur écrit en grec, provenant d'Égypte et daté du 5e s. de n. è.[86]. Dans ce florilège de récits hagiographiques sur la jeunesse/genèse de l'Apôtre, nous lisons qu'à l'âge de quatre ans (c'est Mani qui parle)

> j'entrai dans la communauté des baptistes, dans laquelle je fus élevé. Dans ma jeunesse je fus protégé par la force des anges lumineux et des fortes puissances, qui avaient été chargés par Jésus Glorieux de ma protection. [...] [Des] eaux m'apparut alors une figure d'homme (*eidos anthrôpou*), qui m'indiqua de la main la contenance (*tèn anapausin*), afin que je ne pèche pas ni la mette en détresse. De cette façon je fus protégé dès la quatrième année, jusqu'à l'âge de maturité, par la main des anges saints et des puissances de la sainteté[87].

Peu après, Mani désignera cette figure d'homme comme le « bien-formé et puissant reflet-miroir de ma face » (*kátoptron tou prosôpou mou*)[88]. Il s'agit donc vraiment de son « double », dont il dira un peu plus loin :

---

[83] *Ibid.*, p. 8 et n. 7 : « The point of the story is clearly that the message that Manes received from his "twin brother" was rejected by his own community [...] and that the prophet consequently took it elsewhere. »

[84] *Ibid.*, p. 9.

[85] *Ibid.*, p. 9-10 ; selon DE BLOIS, « All of the apostles, like Manes, presumably received their revelations from a "twin brother" and consequently each one of them is a "twin" in his own right [...]. » Il est tentant d'interpréter ainsi les deux figures identiques accompagnant l'Apôtre sur le sceau mentionné *supra*, n. 75 (à moins que la triade représente Dieu le Père au centre, accompagné des deux « jumeaux », c'est-à-dire le Christ et Mani ? – mais les trois personnages manquent singulièrement d'attributs divinisants).

[86] L. KOENEN et C. RÖMER (éds.), *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia XIV, Opladen 1988 ; L. KOENEN et C. RÖMER, *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*, Freiburg i. Br. 1993.

[87] KOENEN et RÖMER, *op. cit.* (n. 91, 1988), p. 6-9.

[88] *Ibid.*, p. 10-11 ; BÖHLIG, *op. cit.* (n. 74), p. 78. Selon RIES, *art. cit.* (n. 80), p. 142, il ne s'agirait pas ici du *sýzygos* mais du Paraclet. Sur le rapport entre les deux figures, cf. MIMOUNI, *art. cit.* (n. 81).

> Lorsqu'il plut à mon Père et qu'Il m'accorda sa miséricorde et prit soin de moi, Il m'envoya de là mon *sýzygos* constant, à tout égard un fruit de l'immortalité, afin que celui-ci me rachète et qu'il me libère de l'enseignement erroné de ces adeptes de la loi. Il vint vers moi et m'apporta le meilleur espoir et le [salut], qui mène à l'immortalité, des enseignements de vérité et l'imposition des mains de mon Père. Celui-là (le *sýzygos*) vint et m'élit en me préférant, il m'attira vers lui et me sépara des adeptes de cette loi, selon laquelle j'avais été éduqué[89].

Notons que le *sýzygos* est ici (et dans d'autres passages) *envoyé* par Dieu en tant qu'*instructeur* de Mani, qui prendra sa distance par rapport à sa communauté d'origine grâce à cet enseignement supérieur. Ce même mouvement de prise d'indépendance est rapporté par M49 II (médio-perse) dans les termes suivants :

> Je me tins devant ma famille, l'inspiration divine me saisit et je commençai à parler au père et aux anciens (litt., les fermes/les résistants), à annoncer et transmettre cette chose que le jumeau (*nar-jamīg*) m'avait enseignée. Et lorsqu'ils l'entendirent, ils furent éberlués. Et comme un homme sage qui trouve la semence bonne et fertile d'un arbre en terre inculte, en prend soin […] et l'amène vers un terrain cultivable […][90].

On devine le passage à la constitution d'une nouvelle communauté qui sera entièrement vouée à l'enseignement de Mani[91]. Selon le Codex de Cologne, c'est encore le *sýzygos* qui encouragea Mani à propager le « mystère » de sa nouvelle doctrine aux rois de son temps[92].

Si le *Kitāb al-Fihrist* d'al-Nadīm (10e s. de n. è.)[93] donne au sujet de la jeunesse de Mani et de sa prise d'autonomie une version un peu différente de la jeunesse de Mani, il confirme la fonction du « jumeau » :

> Lorsqu'il (Mani) atteint l'âge de 12 ans, l'inspiration arriva sur lui – comme il dit – venant du roi du Paradis de Lumière (c'est-à-dire de Dieu) – qu'Il soit élevé au-dessus de ce qu'il dit ! –. Le nom de l'ange qui lui apporta l'inspiration était « le jumeau » (*at-tawam*), ce qui est nabatéen (i. e., Araméen de Babylone) et signifie chez nous « le compagnon » (*al-qarīn*). Il lui dit : « Quitte cette communauté, car tu n'appartiens pas à ces gens ! Adhère à la pureté et abandonne les passions ! Mais en raison de ta jeunesse, le temps n'est pas encore venu pour toi de t'exposer (en public), car tu es encore jeune. » Or lorsqu'il eut atteint l'âge de 24 ans, le jumeau vint à lui (à

---

[89] *Ibid.*, p. 12-13.

[90] Cité d'après la traduction de (BÖHLIG et) ASMUSSEN, *op. cit.* (n. 74), p. 80 ; cf. DE BLOIS, *art. cit.* (n. 81), p. 8, n. 7.

[91] Selon DE BLOIS, *art. cit.* (n. 81), p. 34-36, l'enjeu de la séparation aurait été le rejet par Mani du baptême des plantes et une nouvelle conception du repas communautaire des élus.

[92] KOENEN et RÖMER, *op. cit.* (n. 91, 1988), p. 18-19.

[93] Cf. R. SELLHEIM *et al.*, « Fehrest » : www.iranicaonline.org/articles/fehrest.

nouveau) et lui dit : « Le temps est désormais venu pour toi de t'exposer et d'appeler à ta (propre) cause. »[94]

Al-Nadīm traduit ou convertit pour ainsi dire le « jumeau » en ange, notion qui lui est sans doute plus familière dans son contexte religieux propre. Il est par ailleurs fort intéressant qu'il fait suivre ce récit, qu'il dit tenir d'un informateur du nom de Muḥammad ibn Iṣḥaq, d'une évaluation du statut de Mani par rapport à d'autres traditions religieuses :

> Et Mani prétend d'être le Paraclet annoncé par Jésus. Or Mani a obtenu sa doctrine religieuse de la tradition des mages et des chrétiens ; de même que l'écriture qui sert à écrire les livres de la religion dérive du syriaque et du perse[95].

Al-Nadīm insiste donc sur l'éducation de Mani. Au contraire, le Codex de Cologne contient la déclaration suivante au sujet du « hautement louable Apôtre » (c'est-à-dire, Mani) :

> [Nous confessons] que ce n'est pas des hommes qu'il reçut ni dans les livres qu'il lut la vérité[96].

La même source cite comme preuve une lettre que l'Apôtre aurait envoyée à Edesse et dans laquelle il aurait lui-même affirmé :

> La vérité et les mystères dont je parle ainsi que l'imposition des mains qui m'est propre, je ne les ai pas reçus d'hommes ou d'êtres charnels ni en m'instruisant dans des écrits[97].

L'argument est évidemment apologétique[98] et fait apparaître au grand jour ce qu'il vise précisément à occulter – nous voilà arrivés au cœur du problème ! Si pour l'historien il est évident qu'un homme charismatique, quel qu'il soit, est le fruit d'une rencontre de circonstances (contingentes), d'une certaine éducation et de certaines particularités de personnalité et de caractère, le discours religieux conceptualise différemment ce processus au point parfois de renier toute idée de transmission humaine. Par la référence à un ange révélateur, un *sýzygos*, un « jumeau » ou tout autre *alter ego*, le discours religieux relativise la part humaine, la personnalité propre du médiateur humain, les sources humaines de son enseignement ainsi que

---

94 DE BLOIS, *art. cit.* (n. 81), p. (12-)14 ; DE BLOIS, *art. cit.* (n. 73), p. 33.

95 Cité d'après la traduction de BÖHLIG, *op. cit.* (n. 74), p. 76 (cf. commentaire p. 44s.). – Notons qu'en refusant le titre de Paraclet à Mani, Al-Nadīm le garde disponible pour le prophète de l'islam.

96 KOENEN et RÖMER, *op. cit.* (n. 91, 1988), p. 42-43, à contraster avec les données relevées par Tubach, ci-dessus n. 77.

97 *Ibid.*, p. 44-45. Selon DE BLOIS, *art. cit.* (n. 73), p. 37-38, la rupture de Mani avec ses origines elkhasaïtes aurait été provoquée, du moins en partie, par son exposition à des doctrines bardaysanites (du nom de Bar Daysan, apôtre chrétien dissident qui vécut à Edesse de 154 à 222).

98 DE BLOIS, *art. cit.* (n. 73), p. 38 : « Manes hat schließlich seine Lehre durch übersinnliche Inspiration, von seinem Zwillingsbruder, erhalten. Er kann also keinen menschlichen Lehrer gehabt haben. »

d'autres contingences pour souligner l'origine et l'inspiration divine d'un enseignement tenu pour exclusivement vrai et supérieur à d'autres[99]. Le but de cette figure de pensée est évidemment de favoriser l'adhésion à un message nouveau et considéré supérieur en lui conférant une prétendue origine divine[100].

À l'inverse, vu d'une certaine distance et sans parti-pris religieux, on dira donc que cette notion de l'*alter ego* sert précisément à occulter les facteurs humains dans la gestation et la naissance d'un nouveau mouvement religieux – en termes « neutres » de l'historien et du sociologue : un ensemble de processus contingents d'éducation, d'apprentissage, de socialisation, d'intégration, de compétition, de dissidence ou de marginalisation, bref : de communication et de recomposition de savoirs contingents.

7. UNE HYPOTHÈSE FONCTIONNALISTE

L'« ange révélateur » (voire le « pair » ou « jumeau » dans le cas de Mani) – à quoi bon ? Concluons ce parcours en formulant quelques thèses « fonctionnalistes » pour répondre à notre question initiale :

(1) L'« ange révélateur » est une figure littéraire dont la fonction première est de communiquer un *savoir religieux nouveau*. C'est donc une figure à laquelle on fait appel dans un contexte d'*innovation* religieuse.

(2) Tout savoir religieux nouveau est sujet à *contestation* : dans un contexte marqué par la convention et la tradition, il n'est pas forcément le bienvenu. Du point de vue de ceux qui pensent savoir, il pourrait ne s'agir que d'une interprétation erronée, ou pire d'une inspiration maligne, d'une pure fantaisie ou au contraire d'un plagiat (qui revendique l'originalité et la nouveauté alors qu'il ne fait que copier sans donner la source). Face à une multitude de soupçons potentiels, la figure de l'« ange révélateur » établit un lien (prétendu) entre un

---

99 Selon le texte médio-perse M5794 I (traduction dans BÖHLIG, *op. cit.* [n. 74], p. 80), Mani aurait lui-même résumé les avantages de sa religion par rapport à toutes les religions antérieures dans une sorte de Décalogue de surpassement.

100 L'étude de S. Mimouni signale que selon M. Tardieu, « la fonction essentielle du σύζυγος est de révéler à Mani les "secrets du monde" qui devront être rédigés et répandus lors de sa mission, Ce même σύζυγος est le transmetteur de la copie céleste qui aura sa réplique dans les exemplaires des livres du manichéisme. Autrement exprimé, le σύζυγος est la caution de ces livres dont les originaux sont préservés dans la sphère céleste pour être ensuite reproduits dans la sphère terrestre » (*art. cit.* [n. 81], p. 238s. ; cf. M. TARDIEU, « La notion manichéenne d'auteur », in M. GOREA et M. TARDIEU (éds.), *Autorités des auteurs antiques : entre anonymat, masque et authenticité*, Turnhout 2014, p. 137-151, spéc. p. 143). Le rapprochement de la figure de l'ange révélateur et du *sýzygos* se trouverait ainsi validé (cf. notamment *supra*, section 5.1), tout comme l'apport probable (même indirect) de doctrines elkhasaïtes et manichéennes à la pensée du prophète de l'islam et aux doctrines ultérieures sur le Coran et le prophète sceau et paraclet.

savoir nouveau et sa (prétendue) source divine, occultant du même coup les facteurs strictement humains à l'origine d'un nouvel écrit ou d'un nouvel enseignement.

(3) Cette figure doit généralement être comprise comme l'expression d'un *champ* de savoirs et de revendications qui se situent en *compétition* les uns par rapport aux autres, dans un contexte de diversité religieuse qui n'est pas forcément prête à envisager et valoriser une notion plurielle des savoirs religieux, encore moins de « la vérité ».

(4) C'est pourquoi, lorsqu'un texte fait appel à la figure de l'« ange révélateur » il y va de l'*autorité*, voire de l'*autorisation* de son message : l'enjeu est en effet de plausibiliser[101]

- la crédibilité d'un *savoir* nouveau
- une *interprétation* divergente d'une tradition reçue
- un *écrit* nouveau
- un *porteur* (messager, apôtre, prophète) nouveau
- *l'autonomie* d'un nouveau mouvement religieux par rapport à ses origines et ses sources.

La figure de l'« ange révélateur » répond toujours à un besoin de légitimation dans un *cadre épistémologique spécifique* : en effet, cette figure est intrinsèquement liée à des religions qui opèrent sur le mode de la révélation, ou mode prophétique, religions qui ont bourgeonné plus qu'ailleurs au Proche-Orient entre le Ier millénaire avant et le Ier millénaire de notre ère. La vision du réel élaborée dans ces religions repose sur des notions spécifiques mais largement partagées concernant la distance et la distinction entre mondes divin et humain ainsi que la communication entre ces deux mondes. Comme tout objet historique, ce cadre épistémologique est relatif et contingent. Sans lui, l'« ange révélateur » ne servirait à rien.

Quant à la figure manichéenne du « pair » ou du « jumeau », elle intensifie le lien entre la source surnaturelle imaginée du savoir nouveau et le prophète/apôtre qui le proclame : les deux figures de transmission (l'une surhumaine, l'autre humaine) sont liées plus étroitement l'une à l'autre que dans le cas de l'ange et du prophète, au point d'être conçues comme des images-miroir ou *alter ego*. La métaphore du « pair » ou du « jumeau » d'une part se nourrit d'un antécédent de théologie trinitaire, tout en prolongeant le concept d'« ange révélateur » de manière originale ; mais elle suggère davantage encore l'hypothèse qu'il s'agit en fait d'une figure d'extériorisation, d'une projection hors de soi, et donc d'une objectivation personnifiée du nouveau savoir, savoir que l'instance externe ainsi projetée est censée cautionner dans une sorte de *feedback loop*. Faire intervenir un « pair » ou un « ange » dans le fantasme de la révélation, c'est prêter du divin à ce que l'historien, le sociologue, le psychologue ou le cognitiviste analysera, interprétera et expliquera en termes humains, dans une démarche « réductionniste » pleinement assumée.

---

[101] La liste qui suit n'est pas exhaustive ; selon les contextes, les différents items peuvent apparaître isolés ou en combinaison.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS — Lieferbare Bände / volumes disponibles

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 50/4 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 4. Psaumes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Stephen Desmond Ryan et Adrian Schenker. XLVI-938 pages. 2005.

Bd. 50/5 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 5. Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst, Norert Lohfink, William D. McHardy, Hans Peter Rüger et James A. Sanders, édité à partir du manuscrit inachevé de Dominique Barthélemy par Clemens Locher, Stephen D. Ryan et Adrian Schenker. XXVIII-988 pages. 2016.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Farʿah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.

Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke.* Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.

Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros.* Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.

Bd. 251 MARGARET JAQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.

Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.

Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.

Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète.* Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.

Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AḤITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East.* Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.

Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger.* mu-ni u$_4$ ul-li$_2$-a-aš ĝa$_2$-ĝa$_2$-de$_3$. XVIII–458 Seiten. 2012.

Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts.* X–294 pages. 2012.

Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance.* Aššur Covenant to **Yhwh** Covenant. X–296 pages. 2013.

Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context.* On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII-460 pages, including 155 figures. 2013.

Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Vol. 2: Texts. XIV–768 pages. 2013.

Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien.* VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.

Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques.* Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.

Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite.* XIV–234 pages with 124 illustrations. 2014.

Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst.* Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.

Bd. 265 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICAËL BÜRKI (éds.): *Comment devient-on prophète?* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011. XII-236 pages. 2014.

Bd. 266 PATRICK M. MICHEL: *Le culte des pierres à Emar à l'époque hittite*. VIII-320 pages, 14 figures. 2014.

Bd. 267 CHRISTIAN FREVEL / KATHARINA PYSCHNY / IZAK CORNELIUS (eds.): *A «Religious Revolution» in Yehûd?* The Material Culture of the Persian Period as a Test Case. X-450 pages with 287 illustrations. 2014.

Bd. 268 ERIKA BLEIBTREU / HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Edith Porada* zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume. X-658 Seiten mit zahlreichen Abbildungen. 2014.

Bd. 269 ANGELIKA LOHWASSER (Hrsg.): *Skarabäen des 1. Jahrtausends.* Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012. VIII-208 Seiten mit zahlreichen Abbildungen und 6 Farbtafeln. 2015.

Bd. 270 ANDREAS WAGNER (Hg.): *Göttliche Körper – Göttliche Gefühle.* Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament? X-286 Seiten. 2014.

Bd. 271 JEAN-GEORGES HEINTZ: *Prophétisme et Alliance.* Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque. XXXIV-374 pages. 28 illustrations. 2015.

Bd. 272 ELISABETH VON DER OSTEN-SACKEN: *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient.* XVI-676 Seiten, 245 Abbildungen, 14 Karten, 25 Tabellen, 29 Grafiken. 2015.

Bd. 273 MARGARET JAQUES: *«Mon dieu qu'ai-je fait?»* Les diĝir-šà-dab$_{(5)}$-ba et la piété privée en Mésopotamie. Mit einem Beitrag von Daniel Schwemer. XIV-474 pages. 2015.

Bd. 274 JEAN-MARIE DURAND / MICHAËL GUICHARD / THOMAS RÖMER (éds.): *Tabou et transgressions.* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11 et 12 avril 2012. XII-324 pages. 2015.

Bd. 275 INNOCENT HIMBAZA (ed.): *Making the Biblical Text.* Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible. Publications of the Institut Dominique Barthélemy, 1. X-206 pages. 2015.

Bd. 276 KONRAD SCHMID / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Laws of Heaven – Laws of Nature*. Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World / Himmelsgesetze – Naturgesetze. Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt. X-182 Seiten. 2016.

Bd. 277 MELANIE WASMUTH (Hg.): *Handel als Medium von Kulturkontakt*. Akten des Interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.–31. Oktober 2009). VIII-184 Seiten. 2015.

Bd. 278 JEAN-MARIE DURAND / LIONEL MARTI / THOMAS RÖMER (éds.): *Colères et repentirs divins.* Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013. X-390 pages. 2015.

Bd. 279 WOLFGANG SCHÜTTE: *Israels Exil in Juda.* Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie. X-272 Seiten. 2016.

Bd. 280 RYAN P. BONFIGLIO: *Reading Images, Seeing Texts.* Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies. XII-327 pages. 2016.

Bd. 281 JAN RÜCKL: *A Sure House.* Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings. VIII-360 pages. 2016.

Bd. 282 SILVIA SCHROER / STEFAN MÜNGER (eds.): *Khirbet Qeiyafa in the Shephelah.* Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 4, 2014. 180 pages. 2017.

Bd. 284 DANY R. NOCQUET: *La Samarie, la diaspora et l'achèvement de la Torah.* Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque. X-358 pages. 2017.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Présentation

Dans bon nombre de religions antiques et modernes, la question de la place de l'homme et de sa relation avec des dieux ou autres puissances supérieures occupe une place importante. Loin de réduire cette réflexion à un simple binôme humain(s) vs. dieu(x), de nombreux textes et représentations figurées anciens attestent l'idée qu'il existe entre les dieux et les hommes toute une série d'êtres intermédiaires ou hybrides, qu'à la suite des anciens nous avons l'habitude de nommer «anges», «démons», «héros» et que l'on qualifie volontiers aujourd'hui d'êtres «surnaturels». Parmi eux, les morts (ou du moins certains morts éminents) à qui l'on prête la connaissance d'un monde que les vivants ne peuvent qu'imaginer imparfaitement, occupent une place particulière.

Ces êtres intermédiaires (certains anonymes, d'autres nommés tels que Pazuzu, Azazel, Gabriel, Métatron, ou Satan…) peuvent jouer des rôles que l'on ne veut pas attribuer aux dieux, en être les relais ou les adversaires ou prendre le rôle de médiateurs entre des dieux trop occupés ou trop lointains pour entretenir une relation directe avec les humains, ou entre les mondes inférieur et supraterrestre. La gestion de ces figures souvent liminaires peut s'avérer plus compliquée encore que de satisfaire les dieux. En même temps, elles reflètent la complexité des expériences du réel que faisaient les anciens et remplissent des fonctions dans le discours social qui vont au-delà de la simple fiction littéraire.

Ce volume issu d'un colloque au Collège de France organisé par la chaire «Milieux Bibliques» les 19 et 20 mai 2014 étudie de près ces êtres intermédiaires tels que les concevaient les sociétés du Proche-Orient ancien, et en particulier les lettrés à l'origine des écrits et littératures qui témoignent de leur imaginaire religieux. La plupart des contributions aborde, soit des textes cunéiformes du IIe et du Ier millénaire avant notre ère, soit la littérature biblique et des traditions postérieures qui s'en sont inspirées, du judaïsme ancien à l'islam en passant par le manichéisme; l'Égypte et le zoroastrisme sont également pris en considération. On apprend ainsi à connaître et mieux comprendre les génies protecteurs et les démons malveillants, les héros et les géants d'antan, des humains divinisés ou des anges porteurs de révélations innovantes. Le panorama des intermédiaires bibliques s'avère particulièrement riche en figures de tout genre, au point de constituer un véritable *pandaemonium* israélite et de soulever cette interrogation à première vue surprenante: y aurait-il eu, à un moment donné, un trop-plein dans le monde divin?

About this book

It has long been an important issue for many religions, both ancient and modern, to imagine and question the differences between humans and deities as well as their means to communicate between each other. Ancient Near Eastern texts and iconography conceive this relationship in more than binary terms (i.e., human vs. divine): they presume the existence of various intermediate and often liminal entities, whom scholars have usually classified in terms of "angels", "demons", "heroes" etc. According to ancient belief, such beings (some anonymous, others named such as Pazuzu, Azazel, Gabriel, Metatron, or Satan…) could take over roles that were considered as unfitting for the gods themselves; they could act as messengers and intermediaries, or in contrast even rival the gods. The dead (or at least the prominent among the deceased, such as kings or prophets) could be considered as intermediates in their own right, since they were thought to have special knowledge of a sphere that the living could only imagine imperfectly. To keep such entities at a distance or to satisfy them and gain their sympathy could at times prove no less challenging than to serve the gods. On the other hand, imagining those entities helped ancient societies and individuals, and particularly the literary elites among them, to manage and structure the contingencies of the world they lived in.

The present volume offers the proceedings of an international symposium, organized by the chair of «Milieux Bibliques» and held at the Collège de France on 19-20 May 2014, dealing with intermediate beings as imagined in ancient Near Eastern societies and reflected in their textual and visual records. The aim was to get a better sense of how such entities were conceived, what roles they were attributed and what functions they fulfilled in culture and society, religion and literature, ritual and belief. The contributions scrutinize cuneiform and other ancient Near Eastern texts, as well as biblical literature, in order to understand ancient Mesopotamian, Levantine and Israelite conceptions of human-divine hybrids and intermediaries; other papers address ancient Egyptian, Jewish, Manichaean, Christian, Zoroastrian, and Islamic sources and beliefs. In all their variety, and in the variety of the numinous figures (collectives or individuals, anonymous or named) that are analyzed, these studies provide vivid insights into how the ancients experienced and modeled the reality they lived in when mobilizing human-divine intermediates for their own concerns.